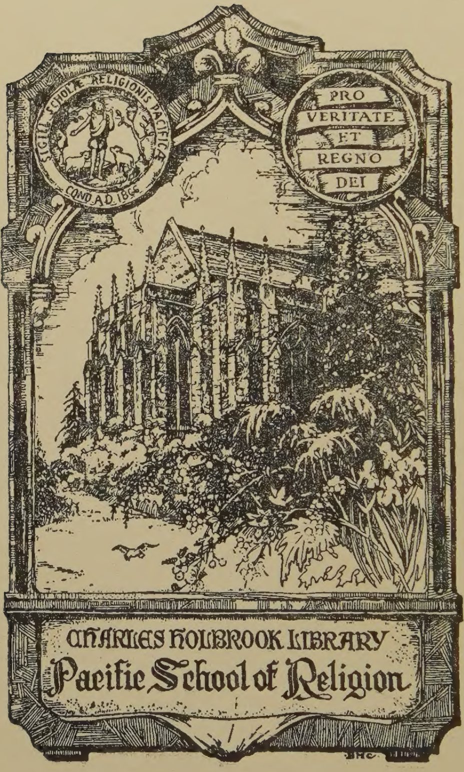
SIGILL SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
COND A.D. 1866
PRO VERITATE ET REGNO DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion
BHC

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

9

NEGENDE JAARGANG
1954–1955

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

ONDER REDACTIE VAN
PROF. DR TH. P. VAN BAAREN
PROF. DR W. F. DANKBAAR
PROF. DR A. H. EDELKOORT
DR E. JANSEN SCHOONHOVEN
PROF. DR K. H. MISKOTTE
PROF. DR J. A. OOSTERBAAN
PROF. DR W. C. VAN UNNIK

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

H. VEENMAN & ZONEN · WAGENINGEN

LIBRARY SCHOOL RELIGION

73025 v. 9 1954/55

INHOUD

ARTIKELEN

Blz.

G. F. D. Locher, Augustinus over de hoop voor de wereld . . 1
Prof. Dr L. H. Grondijs, Numidian Manicheism in Augustinus' Time 21
Dr J. M. S. Baljon Jr, De moderne Moslimse Koran-exegese . 65
Dr P. A. van Stempvoort, „Gods Zoon" of „Een Zoon Gods" in Matth. 27 : 54 79
Dr E. Jansen Schoonhoven, De mens in de knoop 90
Dr A. H. J. Prins, Mau-Mau als ontspoord réveil 129
Dr J. W. Doeve, De doop van Johannes en de proselietendoop 137
Dr J. Zandee, De Descensus ad Inferos bij de Kopten . . . 158
Dr J. M. Hasselaar, Opmerkingen over de eenheid van Israël en de Kerk onder missionaire en eschatologische belichting 193
Dr E. Flesseman-van Leer, Het Oude Testament bij de Apostolische Vaders en de Apologeten 230
Dr B. Essers, Mystiek en Historie, Voorstellingen uit enkele van de oudste Upanishads 257
Dr Ch. de Beus, Achtergrond en inhoud van de uitdrukking „de Zoon des Menschen" in de synoptische evangeliën . . 272
Dr W. F. Golterman, Christus, de Hoop der wereld 296
Prof. Dr J. de Zwaan, Inleiding (Dr J. Th. Ubbink-nummer) 321
Prof. Dr W. C. van Unnik, Opmerkingen over het doel van Lucas' geschiedwerk (Luc. 1 : 4) 323
Dr J. W. Doeve, L'Évangile de Luc; un moyen de prédication de la mission chrétienne primitive 332
Dr J. H. Stelma, De verkondiging der opstanding naar Johannes bij R. Bultmann 338
Dr P. A. van Stempvoort, De betekenis van λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ in Hand. 1 : 3 349
Prof. Dr J. N. Sevenster, Waarom spreekt Paulus nooit van vrienden en vriendschap? (naar aanleiding van Rom. 16 : 1–16) 356
Prof. Dr G. Sevenster, De „opstanding des vleses" en het Nieuwe Testament bij Tertullianus 364

MEDEDELING

A. Hallema, Jezus' menswording als mariologisch probleem en leerstellig geschil in de classis Breda, anno 1622 43

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

AHMADIYYA MOSLIM MISSIE, Grondslagen van de Islam; Was Jezus God of Mens; Een Boodschapper Gods voor deze Tijd; Het leven na de Dood en de leer van Reïncarnatie (Baljon Jr) 104. ANNALEN van het Genootschap voor wetenschappelijke philosophie (Leendertz) 118. ALLAN ARVASTSON, Psalboksarbetet i Sverige vid slutet av 1800 – talet (Bakhuizen van den Brink) 311. WALDEMAR AUGUSTINI, Albert Schweitzer en wij (Kossen) 376. AUTOUR DE MICHEL SERVET ET DE SEBASTIEN CASTELLION (Dankbaar) 112. HET AVONDMAAL, met raadgevingen en gebeden voor hen, die begeren het H. Avondmaal te ontvangen (Schoonheim) 251. A. BAUMSTARK, Liturgie comparée, 3e druk (Golterman) 59. K. A. BEVERSLUIS, Een halve eeuw van strijd en opbouw. Ontstaan en ontwikkeling der Vrijzinnige Hervormde Beweging (Dankbaar) 182. H. BORNKAMM, Luthers geistige Welt (Dankbaar) 53. G. BRILLENBURG WURTH, Christelijke zedeleer (Leendertz) 119. JAMES BRODRICK S. J., De Heilige Franciscus Xaverius 1506–1552 (Dankbaar) 182. D. ARVID BRUNO, Die Bücher Genesis-Exodus, eine rhythmische Untersuchung (Beek) 106. J. DE BRUYN, Thomas Chalmers en zijn kerkelijk streven (Boon) 312. BUNDEL VAN WOENSEL KOOY, Oude en Nieuwe Zangen (Dankbaar) 252. G. J. VAN DER BURGT, Kerkgeschiedenis van Loenen en Zilven (Dankbaar) 114. SEBASTIEN CASTELLION, De Haereticis an sint persequendi (Dankbaar) 112. HET CHRISTELIJK OOSTEN EN HERENIGING (Golterman) 250. J. TH. CREMERS, De samenhang tussen de geestelijke en de stoffelijke aspecten van de mens (Faber) 253. TH. DELLEMAN en M. A. KROP, Hervormd-Gereformeerd gesprek (Dankbaar) 248. DENKERS VAN DEZE TIJD, Kierkegaard, Nietzsche, Barth, Niebuhr, Sartre, Bultmann (Leendertz) 117. J. W. DOEVE, Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts (Klijn) 108. DOOPSGEZIND BELIJDEN NU (van der Zijpp) 312. K. DIJK, De dienst aan de kerkjeugd. Kort werkplan voor de catechese (Beerekamp) 60. G. EBELING, Geschichte und Altes Testament (Beek) 104. KARL ELLIGER, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer (Beek) 48. B. ENGELBRECHT, Die Vrije Gebed en die Formuliergebed in die Reformatorische Kerke (van de Poll) 123. H. ENGELLAND, Melanchthons Werke in Auswahl, II Band, 2. Teil. Loci praecipui theologici von 1559 (2. Teil) und Definitiones (Dankbaar) 181. B. ESSERS, Een oudindische symboliek van het geluid (Hidding) 175. EVANSTON SPEAKS, Reports from the Second Assembly of the World Council of Churches (Jansen Schoonhoven) 251. W. FABER, Wijsgeren in Nederland (Leendertz) 118. OSKAR FARNER, Huldrych Zwingli, I Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre 1484–1506, II Seine Entwicklung zum Reformator 1506–1520, III Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte 1520–1525 (Dankbaar) 308. J. C. A. FETTER, Paulus, de Gelovige (Doeve) 52. LUC. H. GROLLENBERG O.P., Atlas van de Bijbel (Vriezen) 177. F. W. GROSHEIDE, De Openbaring Gods in het Nieuwe Testament (Hartdorff) 305. BERNDT GUSTAFFSON, Socialdemokratien och Kyrkan 1881–1890 (Bakhuizen van den Brink) 309. DE HEILIGE QOR'AAN MET NEDERLANDSE VERTALING (Baljon Jr) 103. G. HERZOG-HAUSER, De godsdienst der Grieken (v. Baaren) 246. JOHANNES HESSEN, Ethik. Grundzüge einer personalistischen Werthethik (Leendertz) 247. KARL HEUSSI, Die römische Petrus-tradition in kritischer Sicht (Dankbaar) 374. K. A. H. HIDDING, Mens en Godsdienst (Hoens) 245. HANS HOFMANN, Die Theologie Reinhold Niebuhrs (Im Lichte seiner Lehre von der Sünde) (Mees) 58. R. HOSTIE S.J., Analytische Psychologie en Godsdienst (Faber) 253. M. DE JONGE, The Testaments of the Twelve Patriarchs (Doeve) 49. H. KAKES, De Doop en de Nederlandse Belijdenisgeschriften (de Beus) 114. B. A. VAN KLEEF, Geschiedenis van de Oud-katholieke Kerk van Nederland (Dankbaar) 180. A. KUYPERS, Inleiding in de Zielkunde (Herfst) 124. F. A. W. VAN 'T LAND en A. S. VAN DER WOUDE, De Habakuk-rol van 'Ain Fašha (Reisel) 109. H. W. MEIHUIZEN, Galenus Abrahamsz, 1622–1706, Strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en verdediger van het Doperse Spiritualisme (van der Zijpp) 54. PETTER MOEN, Uit de diepte heb ik geroepen. Oorspronkelijke titel: Petter Moens Dagbok (Schoonheim) 187. C. W. MÖNNICH, Pelgrimage (Miskotte) 55. S. MOWINCKEL, Religion und Kultus (van Baaren) 176. JOHN MURRAY, Divorce (van Stempvoort) 185. A. C. NIELSON, De brieven van Bonifatius (Dankbaar) 114. G. C. v. NIFTRIK, De boodschap van Sartre (Louët Feisser) 185. NUMEN, (van Baaren) 176. ORIGENES, Geist und Feuer (Dankbaar) 53. ANDRÉ PARROT, Op zoek naar een verzonken wereld (van Baaren) 373. ERNST PERCY, Die Botschaft Jesu, eine traditionskritische und exegetische Untersuchung (van Stempvoort) 178. H. PLESSNER,

Zwischen Philosophie und Gesellschaft (de Vos) 116. HILDING PLEIJEL, A Survey of the History of the Church of Sweden; Die Erforschung des religösen Volkslebens in Schweden (Bakhuizen van den Brink) 309–310. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, De Kerkelijke Rangorde (Visser) 307. H. RIDDERBOS, Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament (Dokter) 306. P. D. VAN ROYEN, Jezus en Johannes de Doper (de Beus) 110. SACRIS ERUDIRI, (Bakhuizen van den Brink) 375. R. SCHIPPERS, De Gereformeerde zede (Leendertz) 119. WOLFGANG SCHWEITZER, Schrift und Dogma in der Ökumene (Miskotte) 120. J. N. SEVENSTER, Leven en dood in de brieven van Paulus (van Leeuwen) 373. LEWIS B. SMEDES, The Incarnation. Trends in modern Anglican thought (v. d. Linde) 122. P. SMITS, Levenslot en levenszin (de Wilde) 120. L. A. SNIJDERS, The meaning of zar in the Old Testament (Brongers) 107. A. J. DE SOPPER, Wat is philosophie? (Leendertz) 118. S. H. SPANJAARD, De Christusverkondiging aan de buitenkerkelijke mens (Dronkers) 313. L. SPELBERG-STOKMAN, Wat ons uit het oude boek verteld wordt (van Kooten) 377. J. M. SPIER, Tijd en eeuwigheid. Een wijsgerig onderzoek bij het licht van Gods Woord (Leendertz) 188. BENGT STROMBERG, Liturgiska Termer i. äldre Svenska Urkunder (Bakhuizen van den Brink) 309. TOLERANTIE EN INTOLERANTIE, Cusanus, Servet, Castellio (Dankbaar) 112. FRANK UTTLEY, De grote Heelmeester (Wynia) 61. H. v. VLIET en A. M. VAN VLIET-VAN BENTVELD, Herstel (Wynia) 125. WENDING, (van Baaren) 189. H. W. WOLFF, Eine Handbreit Erde (Vriezen) 178.

BERICHT

Het 8ste Congres voor Godsdienstgeschiedenis te Rome 17–23 April 1955 (Bleeker) 318

AUGUSTINUS OVER DE HOOP VOOR DE WERELD

DOOR

G. F. D. LOCHER

Eindhoven

Een der brandende vragen, waarvoor de christelijke kerken in deze eeuw vooral zijn komen te staan, betreft de verhouding van de prediking van het aan de wereld vreemde, maar voor de wereld verwachte Koninkrijk Gods en de verantwoordelijkheid en zorg der Kerk voor de huidige noden van de wereld. Wordt deze laatste door die verkondiging geremd of juist aangespoord? Mag de wereld van die verkondiging licht verwachten op haar sociale en politieke vragen, of niet? En zo ja, in welke zin is dit mogelijk?

Een interessante bespreking van deze vragen vinden wij in hetgeen de Amerikaanse Prof. R. L. Calhoun geschreven heeft ter voorbereiding van de vergadering van de Wereldraad van Kerken te Evanston.[1]) Daarin laat hij ons zien hoe op deze vragen de meest uiteenlopende antwoorden gegeven worden; hij weet deze vervolgens overzichtelijk tot twee aan elkaar schijnbaar tegengestelde hoofdgedachten terug te brengen; het belangrijkste van zijn artikel is echter, dat hij uitgaande van de hoop op Christus laat zien, hoe wij in deze tegenstellingen slechts schijnbaar met elkaar uitsluitende gedachtengangen, in wezen met kanten van dezelfde zaak te maken hebben.

De hoop is volgens hem „in geconcentreerde vorm de concrete... eenheid van het leven zelf," die velerlei tegenstellingen in zich verenigt: „streven *en* verwerkelijking, beweging *en* rust, hier en nu *en* toekomst, in deze tijd *en* boven de tijd uitgaande." Het scheiden van deze tegenstellingen, het breken van deze paradox in fragmenten betekent vervalsing van het wezen van de hoop." Dit gebeurt zowel door christenen als niet-christenen, „b.v. door de bewering, dat de christelijke hoop een verwerping van deze wereld of een vlucht daaruit betekent." Hierbij denkt Calhoun eerst aan „typen van een niet-christelijke heilsleer, sommige mystiek, andere speculatief, sommige scherp dualistisch en pessimistisch over de hedendaagse wereld", die „beweren, dat natuur en geschiedenis illusoir zijn." Verder vindt hij deze eenzijdigheid ook in de geschiedenis van het christendom

[1]) R. L. Calhoun, in Ned. vert.: „Christus, de hoop der wereld" in Wending, jrg. IX, 3, blz. 150 vlgg.

zelf, b.v. bij „het geloof in een duizendjarig rijk... zonder enige relatie met het heden"; hij denkt aan „een diep vertrouwend reeds deel hebben aan het toekomstige leven in een hemel, waarbij het leven op aarde vergeten wordt...". Ondanks critiek op deze eenzijdigheid ligt haar kracht z.i. toch in „de weigering om de klaarblijkelijke feiten van het leven van iedere dag te beschouwen als de uiteindelijke grenzen van de menselijke hoop." Dit neemt niet weg, dat zij toch tevens een ernstig gevaar betekent, want „zij ondermijnt het verantwoordelijkheidsbesef voor de noden van de mens hier en nu."

De tegenovergestelde dwaling is, dat de hoop wordt opgevat als „het zoeken naar vervulling binnen de grenzen van het aardse leven." Hij denkt aan Marxisme, humanisme etc. „Ook vele christelijke opvattingen hebben een evangelie van „deze wereld" gesteund door het Koninkrijk Gods te identificeren met de kerk of met natuurlijke evolutie en sociale vooruitgang...". Deze opvattingen zijn „in zoverre juist, dat ze het leven hier en nu ernstig nemen." Evenwel sluit deze eenzijdigheid „te gemakkelijk de ogen voor de harde feiten van het leven."

Op welke wijze kunnen nu deze schijnbare tegenstellingen gezien worden als kanten van dezelfde zaak? In het antwoord hierop wordt gewezen op het paradoxaal karakter van de hoop, waardoor deze tegenstellingen een levende eenheid worden, geen „contradictiones in terminis", geen „vierkante driehoeken", maar eenzelfde eenheid als „het leven behouden door het te verliezen...".[1])

Het artikel van Prof. Calhoun maakt in sommige opzichten een wel wat schematische en al te evenwichtige indruk. In ieder geval leren wij hieruit wat oecumenisch denken is; hoe breedte en diepte van visie samengaan; hoe het katholieke element, alle stromingen in de grote bedding te willen leiden niet opgeofferd wordt aan de critische vraag naar de bijbelse waarheid over de christelijke hoop; en omgekeerd.

De noodzaak oecumenisch te leren denken, brengt ons er ook toe te vragen wat de kerkvader Augustinus over de christelijke hoop voor de wereld heeft geleerd. Aanleiding daartoe vinden wij in het bijzonder in de herdenking van zijn geboorte, 1600 jaren geleden op 13 November van het jaar 354 na Christus te Thagaste in Noord-

---

[1]) a.w., blz. 153 vlgg.

Afrika. Deze aanleiding willen wij met dankbaarheid aangrijpen om ons te verdiepen in de gedachtenwereld van deze oecumenische figuur bij uitnemendheid. Daarbij valt het ons op niet alleen welk een breedheid van visie wij in hem ontmoeten als Leraar der Kerk; maar ook, hoezeer hij de niet-christelijke gedachten-wereld gekend heeft en er door beïnvloed is geworden. Van hem is ook een wijde en diepe invloed uitgegaan. De Rooms-Katholieke kerk en de kerken der Reformatie herkennen in hem hun kerkvader, terwijl moderne psychologen en historici in hem verwantschap met het moderne denken ontdekken.

Afgezien van de figuur van de kerkvader zelf is er nog een reden, om na te gaan wat hij over de christelijke hoop leert. Augustinus leefde in de tijd, die gekenmerkt wordt door de overwinning van Constantijn de Grote in 312 enerzijds en die van Alarik, de koning der West-Goten, die in 410 Rome innam en plunderde, anderzijds. De triomf van de christelijke kerk in het Romeinse rijk wordt spoedig gevolgd door de ondergang van dat rijk. De idee van ,,het eeuwige Rome'' bleek een illusie te zijn. De heidenen verweten dit aan de christelijke kerk. Augustinus schreef ter verdediging van de christelijke kerk zijn grote werk De Civitate Dei, waarmee hij de overgang markeert van de antieke tijd naar de Middeleeuwen.

Is de tijd van de grote overgang, waarin Augustinus leefde niet in bepaalde opzichten een weerspiegeling van de overgangstijd, waarin wij leven? En zal het niet van het grootste belang zijn van deze kerkvader te mogen leren welke antwoorden gegeven mogen worden op de vragen, die de afsterving van de oude en de opkomst van een nieuwe tijd met zich brengen?

Van Augustinus te willen leren betekent echter ook: met het probleem geconfronteerd te worden hoe Augustinus begrepen en uitgelegd moet worden. Wel moeten wij grote bewondering hebben voor zijn veelzijdigheid. Men vindt bij hem een dorst naar waarheid, een speculatieve denkkracht en tevens een zin voor de nuchtere werkelijkheid; een bewogenheid door en openheid voor mensen en stromingen van zijn tijd en tevens een vast herderlijk beleid, waardoor hij de koers der kerk bepaalde.

Maar dit betekent tevens een moeilijke taak voor het Augustinusonderzoek. Hoe moet een zo veelzijdig man begrepen en uitgelegd worden? Waar ligt de eenheid in de veelheid? Hoe is het mogelijk al deze zijden recht te laten wedervaren zonder de

wezenlijke trekken van het beeld van Augustinus te laten vervagen?

Er zijn veel uitwegen gezocht uit deze impasse. Twee daarvan willen wij in het kort aangeven.

Daar is in de eerste plaats de methode, die een grote plaats inruimt aan de subjectieve waardering. In sommige gedachtengangen wordt de grootheid van de kerkvader gevoeld, zodat men daarin de eigenlijke ware Augustinus naar voren ziet komen. In andere daarentegen ziet men b.v. slechts de doorsnee-christen van die dagen.

Een der prachtigste voorbeelden van deze methode vindt men bij Adolf von Harnack in zijn „Lehrbuch der Dogmengeschichte." Hij tekent de grootheid van Augustinus uitgaande van het gezichtspunt van de persoonlijke heilservaring, zoals dat vooral in de Confessiones naar voren komt. Dat hij daartoe andere gedachten-reeksen van Augustinus op de achtergrond moet schuiven, argumenteert hij zelf als volgt: „Wer immer nur den „ganzen" Augustin und den „ganzen" Luther gelten lassen will, der steht in Verdacht, dass er sich dem „wahren" Augustin und dem „wahren" Luther entziehen will; denn welches Menschen Eigenart und Stärke is in der Breite alles dessen, was er gesagt und behandelt hat, ausgeprägt?" [1])

Hoewel von Harnack door deze methode een eenheid van conceptie in zijn beeld van Augustinus bereikt heeft, waardoor hij nog steeds de lezer boeit, moeten wij toch aan de op hem uitgebrachte critiek toegeven, dat wij zo niet tot de ware Augustinus komen.[2]) Hoe moeilijk het is hierin overeenstemming te krijgen, heeft Hermann Dörries in 1929 aangetoond in zijn prachtig overzicht van Agustinus-onderzoek gedurende 15 jaren.[3]) Volgens hem is er door het verschil in subjectieve waardering geen overeenstemming in de principieelste problemen bij Augustinus bereikt.

Hoewel de subjectieve waardering een der belangrijkste factoren is bij het onderzoek, blijft toch de vraag over, hoe deze toegepast moet worden op een figuur van zo grote en brede denkkracht. Hoe moeten de vele lijnen tot hun recht komen?

Een andere methode is de genetische, die de vele gedachten analyseert en herleidt tot de invloedssferen, die Augustinus ondergaan heeft. Deze methode vinden wij o.a. toegepast in het werk van

---

[1]) A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[5], Bd. III, S. 139.

[2]) Vgl. ten onzent Prof. Dr G. C. Berkouwer in Dr A. Sizoo en Dr G. C. Berkouwer, Augustinus over het Credo, blz. 13 vlgg.

[3]) „Fünfzehn Jahre Augustin-Forschung" in Theol. Rundschau, Neue Folge, jrg. I, 1929, Heft 3, S. 217 ff.

Prosper Alfaric: l'Évolution intellectuelle de Saint Augustin.[1]) Volgens Dörries werd hierin overeenstemming in het onderzoek bereikt, dat men „bei dem Allversöhner die Richtung seines Wesens nur aus seiner Entwicklung verstehen könne, dass für die Art und Absicht auch der einzelnen Gedanken sein Werdegang entscheidend sei." [2]) Hoe belangrijk dit gemeenschappelijk inzicht in het probleem ook is, een oplossing kan daardoor toch niet bereikt worden, omdat immers na de analyse de vraag overblijft, hoe deze verschillende gedachtenreeksen, die uit hun oorsprong: de verschillende invloedssferen afgeleid zijn, bij Augustinus tot een levende eenheid, een vaste overtuiging geworden zijn en vervolgens weer op het nageslacht een invloed in zo verschillende richtingen hebben gehad.

De beantwoording van deze vraag moet er toe brengen langs de weg van de subjectieve waardering aan de gehele Augustinus recht te laten wedervaren. Wanneer wij er geen genoegen mee willen nemen, dat verschillende gedachten van Augustinus worden gediskwalificeerd; en wanneer we anderzijds niet willen berusten bij het eindoordeel, dat de kerkvader aan een grote innerlijke onklaarheid geleden moet hebben, dan blijft er voor het onderzoek geen andere uitweg over.

Voor dit probleem komen wij in het bijzonder te staan, wanneer we vragen wat Augustinus ons leert over de hoop voor de wereld. Ook hier vinden wij een veelheid van gedachten, die de onderzoekers tot verschillende conclusies over wat Augustinus nu eigenlijk bedoelde, gebracht heeft. Deze laatste willen wij eerst in het kort bespreken.

De gang van zaken in de wereld kan men optimistisch voorstellen als een vooruitgang, een zich opwaarts bewegende lijn; of indifferent als een gelijkmatig voortschrijden, of een horizontale lijn; of pessimistisch, als een neergaande lijn. Al deze lijnen vinden wij in een of ander verband in Augustinus' visie op de wereld. Alleen één theorie wordt door hem zonder meer verworpen. Het is die van de kringloop. Deze biedt namelijk geen hoop. Wie van de toestand van ongeluk in die van geluk is gekomen moet vrezen, dat zijn ongeluk straks weerkeert.[3]) De hoop is hier dus de norm volgens welke een stelsel beoordeeld wordt.

---

[1]) Prosper Alfaric, l'Évolution intellectuelle de Saint Augustin, I. Du Manichéisme au Néoplatonisme, Paris 1918.

[2]) a.a.O., S. 217.

[3]) De Civitate Dei XII, 20.

De overige genoemde lijnen vinden we bij Augustinus wel.

En het is opmerkelijk, hoe wij in sommige weergaven van hetgeen Augustinus leert, eenzijdig òf de éne, òf de andere lijn aantreffen.

Zo vinden we een optimistische verwachting over de gang van zaken in de wereld getekend in de korte beschrijving, die Karl Müller geeft van de kerk in Augustinus' De Civitate Dei, in zijn artikel: ,,Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter" [1]) : ,,Seit dem Sieg des Christentums in der Welt ist überall deutlich geworden: Der Satan verliert seine Macht über das Ganze der Völker; sie ziehen in die Kirche ein, er kann nur noch Einzelne verführen. Die Herrschaft Christi auf Erden, die früher erst von seiner Wiederkunft erwartet worden war, beginnt schon jetzt in der Gemeinde der Heiligen. Das ist an sich nichts Neues. Bei den Heiligen auf Erden hatten Christus und Gott schon immer die Herrschaft gehabt. Aber Augustin sieht jetzt ihre Gemeinde so weit und mächtig auf der Erde, dass die künftige Gestaltung der Dinge, wie sie die Wiederkunft Christi bringen wird, nicht mehr als ein vollkommener Bruch mit der jetzigen, sondern fast nur noch wie ihre Vollendung erscheint."

Het is waar, dat wij deze gedachtenlijn bij de kerkvader vinden, m.n. waar het er om gaat het werk Gods in deze wereld te laten uitkomen: de groei en de triomf van de civitas Dei. Toch is het opmerkelijk, dat hier niets van de andere lijnen getekend wordt. Zo zonder meer is het een eenzijdige weergave van Augustinus, gedachtengang, ook al bedenken we er bij, dat het hier om de kerk, niet om de natuurlijke gang van zaken in de wereld op zich zelf gaat.

De tegengestelde, pessimistische kijk op het wereldgebeuren bij Augustinus vinden we getekend in een prachtig artikel van Theodor E. Mommsen: ,,St Augustine and the Christian Idea of Progress, The background of the city of God." [2]) In dit artikel worden de uitspraken van de kerkvader onderstreept, die duidelijk maken, dat er bij hem geen sprake kan zijn van een opgaande lijn van de wereldgeschiedenis. Voornamelijk wijst hij hier, behalve op De

---

[1]) Karl Müller, Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter, IV. Die Kirche in der religiös-theologischen Anschauung Augustins De civitate Dei, in Geschichte der Christlichen Religion I², 1922, S. 202–204, S. 202.

[2]) Theodor E. Mommsen, St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The background of the city of God, in Journal of the History of Ideas XII³, June 1951, p. 346–374.

Civitate Dei, op de preken, die Augustinus gehouden heeft na de val van Rome. De achtergrond tekent Mommsen door te laten zien, hoe de opkomende christelijke idee van de vooruitgang, die zeer intensief werd na de overwinning van Constantijn, ten slotte in Rome tot een crisis kwam. Wij vinden deze idee reeds bij Eusebius, die beschrijft, dat Constantijn de materiële zegen na zijn overgang tot het christendom gaarne accepteerde volgens het heidense principe van het ,,do ut des''. Eusebius zelf verbond hieraan de toepassing van messiaanse teksten als Psalm 72:7 v., Jez. 2:4 etc. op de pax romana, wat na hem o.a. ook Ambrosius deed.[1]) Het lag voor de hand, dat christelijke schrijvers de heidense idee van ,,het eeuwige Rome'' overnamen en nu niet langer baseerden op de offers, die vroeger op het altaar van Victoria gebracht werden, maar op de christelijke eredienst. Terwijl Symmachus pleitte voor herstel van het uit Rome verwijderde altaar van Victoria op grond van het ,,do ut des'', omdat de offers aan Victoria in het oude Rome Hannibal buiten de muren van Rome gehouden hadden, bestreed Prudentius hem met de voorspelling, dat er nu (dus na de triomf der christelijke kerk) geen sprake meer zou zijn van een vijand, die een speer tegen de muren van Rome zou opheffen. Dit was zeven jaren voor de val van Rome, waarmee de heidenen gelijk schenen te krijgen en de christelijke idee van de vooruitgang gebroken werd. Het was van groot belang, dat in die geestelijke verwarring Augustinus zijn preken hield over de ware christelijke hoop en zijn groot apologetisch werk De Civitate Dei schreef. In dit werk breekt hij met de gedachte van het ,,do ut des'' en in de preken m.n. valt hij hen aan, die t.o.v. de verwachting verwarring hebben gesticht. In bittere woorden veroordeelde hij ,,those blasphemers, who chase and long after things earthly and place their hopes in things earthly. When they have lost them whether they will or not, what shall they hold and where shall they abide? Nothing within, nothing without; an empty coffer, an emptier conscience.'' [2])

Tegenover dit aardse interesse voor de geschiedenis is Augustinus volgens Mommsen alleen geïnteresseerd in ,,the operatio Dei in time, it was ,,a one-directional, teleological process, directed towards one goal – salvation'', the salvation of individual men, not of any

---

[1]) Mommsen, l.c., p. 360 ff. met een verwijzing naar H. Berkhof, Die Theologie des Eusebius von Caesarea (1939), S. 205–209, 45–50, 55 f., 58 f.

[2]) Mommsen, l.c., p. 369, met een citaat uit sermo 105, 13.

collective groups or organisation." [1]) O.a. wijst Mommsen daarbij op het feit, dat van de twaalf laatste boeken uit De Civitate Dei, die over de voortgang van de staat Gods handelen, slechts één boek, n.l. L. 18, ,,treats historical developments proper". Dit bewijst z.i., dat Augustinus ,,regarded the purely secular aspects of the drama of mankind as relatively insignificant." [2])

Op deze wijze toont Mommsen aan, dat het christelijk denkbeeld van de vooruitgang voor Augustinus moet zijn geweest ,,the most objectionable theory of history".[3]) Zelf maakt hij aan het einde van zijn artikel het voorbehoud, dat hiermee de vooruitgang in de materiële zin van het woord bedoeld is. Maar voor de geschiedenis blijft toch z.i. geen ander interesse bij Augustinus over dan het teleologisch proces, dat op de redding der individuele zielen gericht is.[4])

Hoe goed gedocumenteerd en scherp geargumenteerd het artikel van Mommsen ook is, toch meen ik, dat hij in deze conclusie te ver gaat en op eenzijdige wijze slechts oog heeft voor die éne gedachtengang, die ongetwijfeld ook en zeer duidelijk bij de kerkvader te vinden is. Maar er is meer, zoals wij reeds zagen. Mommsens artikel doet het probleem der tegenstellingen bij Augustinus des te scherper voelen, al brengt het ons niet de oplossing.

Reeds in 1911, dus 40 jaren voor het artikel van Mommsen en ook lang voor dat van Karl Müller, heeft Heinrich Scholz een commentaar op De Civitate Dei van Augustinus geschreven, waarin hij zonder eenzijdigheid, met grote nauwkeurigheid de beide bovenomschreven gedachtengangen beschrijft.[5]) Behalve de beide verwachtingen, die wij aangegeven vonden als de opwaarts strevende en de indifferent horizontaal voortgaande lijn vinden wij hier duidelijker nog dan in Mommsens artikel ook de neergaande lijn getekend. Deze laatste vinden wij vooral in het gedeelte over ,,die Selbstzersetzung der Geschichte".[6]) Daar Augustinus het beginpunt der geschiedenis stelt bij Adams val, is wat ons in de geschiedenis interesseren kan al bij voorbaat als ijdelheid veroordeeld. Deze gehele aardse geschiedenis voert ons naar de ondergang.

---

[1]) Mommsen, l.c., p. 370, met een citaat uit K. Löwith, Meaning in History, 1949, S. 170f.
[2]) Mommsen, l.c., p. 370.
[3]) l.c., p. 356.
[4]) l.c., p. 370.
[5]) Heinrich Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei, Leipzig 1911.
[6]) a.a.O., S. 151 ff.

Wat is nu het centrale aspect, waardoor wij de samenhang van die verschillende lijnen zien? ,,Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte'' is de titel van het boek. ,,Der Kampf des Glaubens und des Unglaubens ist das Thema des ,,Gottestaates'', dem alle anderen Themen untergeordnet sind.'' ,,Der Glaube hat überall recht; denn er hält es mit der Wahrheit und ist deshalb immer produktiv. Der Unglaube hat überall unrecht; denn er verbindet sich mit dem Irrtum und ist daher, wenn er wirken soll, kraftlos, negativ, zerflossen.'' [1])

Van hieruit begrijpen wij, waarom de éne lijn opwaarts loopt, namelijk die van het geloof: en dat de andere naar beneden moet lopen door het ongeloof. Er is een reeks telkens weerkerende begrippen bij Augustinus, die met hun tegenstelling onderling parallel staan en zo centraal, dat wij daarin steeds allerlei gedachtengangen zien samenkomen. Die begrippen zijn: geloof en ongeloof, waarheid en leugen, zijn en niet-zijn, en vruchtbaarheid en onvruchtbaarheid.

Hoewel Augustinus hier van een centraal gezichtspunt uit bezien wordt, kunnen wij toch niet zeggen, dat wij hierin nu Augustinus ten voeten uit getekend vinden. Het is ook opmerkelijk, dat het boek van Scholz de indruk achterlaat, dat de kerkvader ons veel aspecten gegeven, maar toch in veel opzichten teleurgesteld heeft. Dit blijkt vooral, wanneer hij de geschiedenis-opvatting van Augustinus ziet van de geschiedenis-filosofie van het Duits Idealisme uit. Van daaruit oordeelt hij, dat de lijn der ontwikkeling in Augustinus' geschiedenis-opvatting niet voldoende doorgetrokken is. En van daaruit komt hij onder de indruk van de hopeloosheid der andere lijnen. Maar dan blijkt ook, dat het zo geformuleerde thema toch te mager is, om aan de verschillende zijden van Augustinus recht te doen. Men blijft daarmee te veel op de speculatieve lijn, die herinnert aan Augustinus neoplatonische herkomst. Daarnaast loopt de andere lijn, die van het Woord, de in Christus vervulde belofte, die ons gegeven is.[2]) Niet slechts in de sfeer van de beschouwing wordt Augustinus' grootheid gevonden, maar vooral in die van het pastoraat; en in de laatste meer dan in de eerste.[3])

---

[1]) a.a.O., S. 2.

[2]) Vgl. de analyse volgens de beide gezichtspunten verbum en res van De Trinitate van Augustinus bij Dr J. Koopmans, Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn, Wageningen 1938, blz. 48 vlgg.

[3]) Vgl. over deze zijde van Augustinus Dr O. Noordmans, Augustinus, Haarlem 1933 o.a. blz. 22; en op geheel andere wijze: F. van der Meer, Augustinus de zielzorger, Utrecht 1949, wiens gehele werk aan deze zijde van de kerkvader gewijd is.

Wij willen nagaan wat Augustinus leert over de hoop, om van daaruit enig licht in het boven aangeduide probleem te zoeken. Wij worden daarbij in de eerste plaats getroffen door het verband tussen de hoop en Gods belofte en Zijn Woord. Dit komt o.a. tot uiting in zijn uitleg van Psalm 119:49 v. [1]): ,,Gedenk het Woord'' betekent volgens Augustinus: ,,Vervul Uw belofte.'' Er is een zo vaste relatie tussen het Woord en God, dat er bij Hem geen sprake van vergeten kan zijn en het woord ,,Gedenk'' dus in oneigenlijke zin bedoeld moet zijn. Let op het pastorale element in deze uitleg. Bij de uitleg van het vervolg van dit vers: ,,Waarin Gij mij hoop hebt gegeven'', legt hij extra de nadruk op het Woord, de belofte, die hier dus grond, opwekking van de verwachting is: ,,in quo verbo quoniam promisisti, me sperare fecisti.''

Vervolgens moeten wij letten op het verband tussen Woord en zaak, verbum et res. De werkelijkheid, die de vervulling van het Woord, de belofte is, is de niet geziene, eeuwige, toekomstige werkelijkheid. Augustinus legt grote nadruk op de werkelijkheid van deze vervulling der belofte, des te meer, naar mate hij deze moet omschrijven als onzichtbaar, toekomstig. Voor de hoop betekent dit de zekerheid van de geboden troost. Opmerkelijk is, dat hij juist in dit verband de uitdrukking ,,in het Woord blijven'' gebruikt. Zo in de inleiding op Psalm 124, waar het deel hebben aan deze werkelijkheid door de hoop gelijk gesteld wordt aan het deelhebben aan de Waarheid, die vrijmaakt met de voorwaarde: ,,indien wij in Zijn Woord zullen blijven''.[2])

Deze goddelijke, toekomstige, eeuwige werkelijkheid, waarin de belofte vervuld wordt, onderscheidt Augustinus nu zo radicaal van de aardse, tijdelijke, zichtbare werkelijkheid van heden, dat de laatste tegenover de eerste komt te staan als de schijn tegenover het wezen, het bedrog tegenover de waarheid. In dit dualisme vinden wij de speculatieve neoplatonische gedachtengang, die wij overal tegenkomen, soms juist in de meest pastorale gedeelten.

Opmerkelijk is het gebruik van deze tegenstelling vooral in de verdediging van de christelijke hoop tegen de spotters. In een preek over een van zijn lievelingsteksten, Rom. 8:24: ,,...maar de hoop, die gezien wordt is geen hoop...'' antwoordt hij hen, die de christenen

---

[1]) Enarrationes in Psalmos, in Psalmum CXVIII, Sermo XV, 1, M.P.L. XXXVII, 1541.

[2]) Enarratio in Psalmum CXXIII, 2, M.P.L. XXXVII 1640.

uitlachen, omdat zij hun hoop stellen op iets, dat niet werkelijk is. Deze spotters betaalt hij met gelijke munt, door te laten zien, dat de werkelijkheid van het heden, waarop zij vertrouwen en waarvan zij genieten, geen werkelijkheid is. Dit toont hij aan met een tijdsbeschouwing, waardoor hij het heden tot niets terugbrengt. Hij vraagt aan de spotters: „waar zijn uw genietingen, waarvoor gij verkeerde wegen bewandelt? Wij zeggen niet: waar zullen zij zijn, daar dit leven voorbijgaat; maar slechts waar zijn zij? Daar toch de dag van heden die van gisteren heeft weggenomen en de dag van morgen die van heden zal wegnemen, hoe kan er een ding, waarvan gij houdt, zijn, dat niet voorbijgaat en vervliegt?" [1])

Het spreken over de hoop gaat daarom bij Augustinus altijd gepaard met de dringende pastorale vermaning niet de macht van deze zichtbare tijdelijke werkelijkheid tot grond van onze verwachtingen te nemen, maar die van de eeuwige onzichtbare toekomstige werkelijkheid van God. Het kan wezen, dat de kerkvader deze vermaning niet altijd uit, wanneer hij over de hoop spreekt. Maar dan ligt deze achter hetgeen hij zegt en moeten zijn woorden van deze pastorale achtergrond uit verstaan worden. Dit geldt niet slechts voor zijn preken, maar ook voor het grote werk De Civitate Dei, dat immers kan beschouwd worden als een uitwerking van zijn catechisatie-boekje: De catechizandis rudibus.[2])

Opmerkelijk is in dit verband wat Augustinus schrijft over de hoop in zijn handboekje over geloof, hoop en liefde. [3]) Dit kan beschouwd worden als een van de weinige systematische overzichten, die de kerkvader over de geloofsleer gegeven heeft. Over de hoop staat hier maar weinig, omdat de eigenlijke geloofsleer onder het gezichtspunt van het geloof gegeven is. Maar wat hij over de hoop schrijft, is voor zijn denkwijze kenmerkend. Hij behandelt namelijk het gebed in het gedeelte over de hoop. Als reden geeft hij aan de meermalen bij de bespreking van de hoop aangehaalde woorden uit Jerem. 17:5: „Want ‚vervloekt is een ieder... die zijn hoop stelt op een mens.' " [4]) Het verband met het gebed maakt dus duidelijk, dat de verwachting niet gericht moet zijn op de zichtbare menselijke

---

[1]) Sermones de Scripturis, Sermo CLVII De verbis Apostoli, Spe salvi facti sumus: spes autem quae videtur, non est spes. Rom. 8: 24, 25; cap. IV, M.P.L. XXXVIII 861

[2]) Aldus Dr Noordmans, a.w., blz. 22.

[3]) Enchiridion ad Laurentium de fide spe et charitate, vertaald door Dr A. Sizoo in het bovengenoemde werk, p. 56 vv.

[4]) Ench. XXX 114.

macht, maar op de verborgen macht van God. Dit verband dringt weer tot de keuze tussen de beide rijken. En bij de hieronder volgende uitleg van het gebed des Heren krijgen de eerste drie het volle accent; de laatste drie zijn er terwille van de eerste, daar het lichaam er is voor de ziel, het tijdelijke voor het eeuwige, het heden voor de toekomst.[1])

Wanneer men uitgaat van Augustinus' speculatieve gedachtengang krijgt men wel een geheel andere visie op de vraag naar Augustinus' interesse voor de gang van zaken in de wereld, dan wanneer men uitgaat van zijn pastorale bewogenheid. Trekt men met Scholz de lijnen van zijn speculatieve gedachtengang door, dan ontdekt men een hardheid en onbewogenheid, die ondenkbaar zijn bij deze bewogen mens. Is het waar, dat Augustinus geen eigenlijke belangstelling voor de geschiedenis had, omdat wegens de praescientia Dei toch reeds alles van te voren vast stond en er aan Gods Raad niet te tornen was?

Voor God is er niets nieuws. Immers ook het boze „...wird ...aus dem Triebwerk des geschichtlichen Lebens ausgeschaltet". „Der Sündenfall mit seinen ungeheuren Folgen geht in diesem Sinn spurlos an Gott vorüber." [2]) Het ligt ongetwijfeld in de lijn van Augustinus' speculatieve denkwijze om beweging in verband te brengen met het kwaad. De verleider is de slang met zijn beweeglijke gestalte. Onbeweeglijkheid is het kenmerk van de macht van goedheid en waarheid. Daarom kon de zondeval geen verandering brengen in Gods raad. Daar is één wil van God, waaraan niet te tornen valt. Ook het gebed verandert daar niets aan.[3]) Mogen wij daaruit concluderen, dat God voor Augustinus in onze zin een onbewogen macht is geweest? Dan moesten we niet slechts de gevolgtrekking maken, dat er bij Augustinus geen waar interesse is geweest voor de gang van zaken in de wereld, maar evenmin voor het gebed. Dan was immers ook het laatste zinloos geworden. Daarom zouden we moeten nagaan, hoe de barmhartigheid Gods en Zijn „bewogenheid" in de gedachtengang van Augustinus opgesloten ligt juist in Gods eeuwige raad zelf. Wanneer God Zijn barmhartigheid openbaart niet door Zijn raad te veranderen, maar door die te vervullen, dan zien wij van daaruit wel degelijk de zin van het gebed en de hoop voor de wereld.

---

[1]) Vgl. Ench. XXX 115.
[2]) Scholz, a.a.O., S. 151 met een verwijzing o.a. naar De Civitate Dei XIV, 11.
[3]) De Civitate Dei XIV, 2.

De levenshouding, die Augustinus in verband brengt met de hoop, is die van geduld, zachtmoedigheid en bereidwilligheid. Wij lezen hierover prachtige dingen in zijn reeds geciteerde preek over Rom. 8:24. Opmerkelijk is wel, hoe hij in dit verband [1]) over Christus spreekt. Christus is voorbeeld voor de op geduld en zachtmoedigheid gebaseerde hoop. Hij onderstreept hier in het bijzonder de zelfontlediging van Christus, die ook Paulus ons in Filipp. 2:6 vv als voorbeeld stelt.

Wij kunnen reeds daarom niet zeggen, dat Augustinus zonder meer de weg van het quietisme opgaat, al beluisteren wij zonder twijfel die tonen ook bij hem. Er is echter nog een andere reden, waarom wij dit niet kunnen zeggen. Het is opmerkelijk, dat hij onder allerlei speculatieve termen een typisch paulinische gedachtengang onder woorden brengt, die ons het heil als een tegenwoordige werkelijkheid voor ogen stelt. Dit is ongetwijfeld niet uit de philosophie, maar door de Schriftuitleg in zijn gedachtenwereld gekomen. Vooral kan hierbij gedacht worden aan zijn uitleg van het eerste deel van Rom. 8:24: „Want in die hoop zijn wij behouden".[2]) In de door Augustinus gebruikte Latijnse vertaling staat: „in spe salvi facti sumus," waardoor dus de volle nadruk komt te liggen op het behouden zijn als tegenwoordige realiteit.

Met deze Schriftuitleg slaat hij zich op een verrassende wijze dwars door zijn ontologische speculatie heen. Volgens de laatste kon de goddelijke werkelijkheid niet anders zijn dan onzichtbaar, eeuwig en toekomstig, dus voor ons nog niet werkelijk. Nu wordt zij plotseling voor ons tegenwoordig en werkelijk; ja van een zodanige werkelijkheid, dat hierop de grootste toekomstverwachtingen voor de wereld kunnen worden gebouwd. Wel is het zo, dat deze verrassende wending weer uitgedrukt wordt in speculatieve termen en beelden. Maar de herkomst uit de Schriftuitleg blijft van primaire betekenis.

Dit blijkt al dadelijk, wanneer wij zien, hoe hij de waarheid van deze werkelijke tegenwoordigheid van het heil verbindt aan de hoop. Binnen de grenzen van de hoop is het waar; daarbuiten niet. Duidelijk zegt hij dit n.a.v. deze tekst in Contra Faustum Manichaeum [3]), waar hij er op wijst, dat er niet staat: in hoop *zullen*

---

[1]) l.c. cap. II.
[2]) Sermones de Scripturis Sermo CLVII, l.c. cap. II.
[3]) L. XI, C. 7, M.P.L. XLII, 251.

wij behouden worden, maar *zijn* wij behouden. Binnen die grenzen is het behoud dus tegenwoordig. Wat betekent nu de toevoeging: ,,echter nog niet in werkelijkheid, maar in hoop'' (nondum tamen in re sed in spe)?'' ,,In re'' kan hier niet anders dan de zichtbare werkelijkheid bedoelen, waarmee wij buiten de grenzen van de hoop zijn getreden. Hij wordt namelijk niet moe, in dit verband het laatste deel van de tekst aan te halen: ,,maar hoop, die gezien wordt is geen hoop.'' Wanneer de toestand ingetreden zal zijn, dat het heil voor ons tot een zichtbare werkelijkheid zal zijn geworden, dan is het ook niet nodig en mogelijk meer van hoop te spreken.[1]) Dit neemt niet weg, dat wij binnen de grenzen van de hoop wel degelijk te doen hebben met de onzichtbare werkelijkheid van het heil, die daarin tegenwoordig en werkelijk is geworden.

In dit opzicht is het vooral belangrijk te zien hoe het verband tussen Christus en het heil gelegd wordt. Wanneer hij niet uitdrukkelijk Christus noemt, drukt hij zich veel vager uit, dan wanneer hij dit wel doet. In de Enarratio in Psalmum CXXIII zegt hij: ,,Derhalve verheugen wij ons, broeders, nog niet in de werkelijkheid, maar reeds in hoop...'' (nondum... in re, sed iam in spe). Daaraan voegt hij toe: ,,Echter is onze hoop zo zeker, alsof de zaak reeds tot werkelijkheid geworden was'' (quasi iam res perfecta sit). [2]) Wanneer hij echter uitdrukkelijk over Christus spreekt, dan spreekt hij ook duidelijker over de tegenwoordige werkelijkheid van het heil. In de Enarratio in Psalmum CXXV [3]) maakt hij duidelijk, waarom er in het heden nog gezucht wordt. ,,Wat wij hopen, wachten wij immers af, maar hebben wij nog niet... Omdat wij in hoop behouden zijn.'' Ook hier legt hij Rom. 8:24 uit. Daaraan voegt hij toe: ,,Reeds is het vlees, dat de Heer van ons heeft aangenomen, in Hem, niet in hoop, maar in werkelijkheid behouden (non spe sed re). Immers is ons vlees behouden in het Hoofd opgestaan en opgevaren, maar in de leden moet het nog behouden worden...'' (Caro nostra in Domino non spe sed re salva facta est).

De pastorale betekenis van deze wending komt allereerst weer tot uiting in de grote zekerheid, waarin wij hier door de hoop mogen leven.

[1]) Vgl. b.v. En. in Psalmum XCI, 1, M.P.L. XXXVII 1171, waar hij in het begin ook Rom. 8 : 24 bespreekt.
[2]) In Ps. CXXXIII, 2 M.P.L. XXXVII, 1640.
[3]) In Ps. CXXV, 2 M.P.L. XXXVII 1657/8.

Dit blijkt wanneer men leest, hoe volgens Augustinus ons leven in zijn zichtbare vergankelijke werkelijkheid door de hoop verbonden kan zijn met de onzichtbare eeuwige werkelijkheid van God. Om dit uit te drukken gebruikt hij het prachtige bijbelse beeld van het anker. In de Enarratio in Psalmum LXIV vergelijkt hij bij de uitleg van vers 2 Sion met de Civitas Dei, zoals hij die vindt in Filipp. 3:20: „Conversatio nostra in coelis est." Hiervan zegt hij: „Zoals wij van een schip wat zijn ankers betreft, terecht zeggen, dat het al op het vasteland is, maar toch nog op de golven drijft, doch op een of andere wijze op het land gebracht is tegen winden en tegen stormen, zo maakt onze hoop, tegen de verzoekingen van deze pelgrimstocht gefundeerd in die stad Jeruzalem, dat wij niet van de rots afgescheurd worden."[1])

Het verrassende van de hierboven omschreven wending drukt Augustinus veel duidelijker uit in een ander beeld, waardoor hij uitlegt wat het betekent, dat de hoop ons verbindt in onze zichtbare vergankelijkheid met de eeuwige verborgen voor ons toekomstige werkelijkheid van God. Het is de vergelijking van de hoop met het ei. Deze vergelijking vinden wij allereerst in een brief, die hij schreef aan Faltonia Proba, een weduwe, die hem gevraagd had wat zij bidden moest.[2]) Daarin haalt Augustinus Luc. 11:11 vv. aan en geeft hierbij een staaltje ten beste van zijn allegoriserende uitleg. Volgens het woord van Jezus geeft een vader geen slang voor een vis, geen schorpioen voor een ei, geen steen voor brood. Augustinus vindt hierin geloof, hoop en liefde. De vis is het geloof wegens het doopwater of wegens de ongereptheid temidden van alle stromingen. De slang is daarvan het contrast, daar zij door giftig bedrog overhaalt om niet in God te geloven. Het ei is de hoop, daar het ei nog niet het leven van het kuiken is, maar het toekomstige leven. De schorpioen is hier het contrast, daar zij de angel in de staart heeft, dus de aandacht naar achter richt, terwijl de hoop juist doet vergeten wat achter ligt (Filipp. 3:1). Het brood is de liefde, want de liefde is de meeste (I Kor.13:13). De steen is het contrast: harde harten verwerpen de liefde.

Eenzelfde exegese van Luc. 11:11 vv. vinden wij in een preek over deze tekst.[3])

---

1) In Ps. LXIV, 3 M.P.L. XXXVI, 774.
2) Ep. CXXX; VIII, 16, zie hierover F. van der Meer, t.a.p., blz. 186 vlg.
3) Sermo CV cap. V. De verbis Evangelii Lucae XI, 5–13 M.P.L. XXXVIII, 621.

De gedachtengang over het ei is belangrijker, dan de exegese doet vermoeden. In dit beeld vinden we namelijk de synthese tot uitdrukking gebracht van de beide, schijnbaar aan elkaar tegengestelde gedachtengangen van de kerkvader: enerzijds de radicale tegenstelling van de tegenwoordige en de toekomstige, eeuwige werkelijkheid, zodat voor de tegenwoordige geen hoop over scheen te blijven; en anderzijds de werkelijke tegenwoordigheid van het heil binnen de grenzen van de hoop.

Aan de eerste gedachtengang worden wij herinnerd door het volgende citaat: „Het is een ei en nog geen jong en het is met een schild bedekt: het wordt niet gezien, omdat het bedekt wordt; het wordt met geduld afgewacht; het wordt verwarmd, opdat het zal leven. Merk op het zich uitstrekken naar de dingen, die vóór ons zijn, het vergeten van het verleden.” Belangrijk is, hoe hier ook de andere gedachte wordt uitgebeeld. Datgene wat heden is op verborgen wijze en wat zijn eigenlijke realiteit pas in de toekomst zal ontvangen, „is” op een of andere wijze in het heden toch. Ovum est. Er loopt een lijn van dit esse, dit wonderlijke zijn van het ei via de geboorte naar het zijn van het jong. Zo loopt er een lijn van het wonderlijke zijn, dat aan de verwachting toekomt naar de vervulling daarvan. Het speculatieve beeld doet hier denken aan de lijn van de evolutie. Toch moeten wij vragen: de evolutie waarvan? Dit nieuwe zijn wordt scherp onderscheiden van het aardse van heden en verleden. In dit opzicht laat Augustinus de schorpioen optreden, die met zijn naar achter gerichte angel in de staart de aandacht naar achter, naar heden en verleden richt. Hij gebruikt daarvoor het voorbeeld van de vrouw van Lot! En hij waarschuwt: „Vrees voor uw ei de schorpioen!”

Van hieruit kunnen wij begrijpen, dat de hoop bij Augustinus niet blijft binnen de sfeer van het quietisme. Dit wordt b.v. duidelijk door het verband, dat hij telkens legt tussen hopen en gehoorzamen, wanhopen en zondigen. Wij stippen dit in het verband slechts terloops aan.

Opmerkelijk is voorts, dat wij binnen de grenzen van de hoop bij Augustinus een geheel nieuw tijdsbegrip ontmoeten. Het is niet meer dat van de onbarmhartige analyse van het heden, die wij vonden in zijn bestrijding van de spotters.[1]) Er is een nieuw heden gekomen,

[1]) Sermo CLVII cap. IV M.P.L. XXXVIII, 861.

dat niet niets is, omdat het door geloof en hoop in verband staat met de waarachtige eeuwige toekomst van de Civitas Dei. Daardoor is het mogelijk en zinvol over geschiedenis en tijdsperiodes te spreken. Augustinus doet dit door over de geschiedenis van Israël en de kerk te spreken als over een individualiteit, die als een mens verschillende leeftijden doormaakt. Scholz merkt hierbij op, dat het beeld niet origineel is voor Augustinus. [1]) Maar het feit, dat hij dit beeld heeft kunnen gebruiken, spreekt op zich zelf al voldoende. Het heeft nu zin gekregen, om over een tijdsdeel te spreken. Nog duidelijker ziet de kerkvader de zin van de geschiedenis van Israël, wanneer hij deze beschrijft als een overgang van de episode, die gekenmerkt wordt door het leven in de zichtbare en tijdelijke werkelijkheid naar de episode, die aangegeven mag worden als die van de onzichtbare, eeuwige werkelijkheid.[2]) In elk geval heeft hierdoor die geschiedenis kleur en zin gekregen.

Hetgeen ons het meest bezig houdt is, dat dit niet alleen op de Civitas Dei in de eigenlijke zin van het woord betrekking heeft, maar in een bepaalde zin ook op de daaraan tegengestelde macht, de Civitas terrena.

Augustinus heeft bij de Civitas terrena in het bijzonder gedacht aan het oude Rome. Dit was de aardse macht, waarop hij niet zoals andere christelijke schrijvers het christelijke denkbeeld van de vooruitgang kon toepassen. Volgens Mommsen was dit, zoals wij zagen, een geschiedenistheorie, die Augustinus met de grootste beslistheid verworpen heeft. Wij merkten reeds op, dat dit oordeel eenzijdig was. Dat blijkt ons b.v. wanneer we de passage over de vergelijking van de hoop met het ei in de uitleg van Luc. 11:12 verder lezen. Daar zegt hij: „Blijft de „Civitas", die ons naar het vlees voortgebracht heeft, Gode zij dank: moge zij ook geestelijk herboren worden en met ons overgaan in de eeuwigheid. Indien niet blijft de „Civitas", die ons naar het vlees heeft voortgebracht, dan blijft toch die, welke ons geestelijk heeft gebaard." [3])

Scholz wijst in dit verband op enkele zeer interessante passages in De Civitate Dei. In de eerste plaats op enige uitspraken, waaruit blijkt, dat Augustinus een staatsideaal gehad heeft: „der Zellenstaat: möglichst viele Miniatur-Reiche, die in freundnachbarliche Eintracht mit und neben einander leben." [4])

---

[1]) a.a.O., S. 161.
[2]) De Civitate Dei X, 14, 1, 424, aangehaald door Scholz, a.a.O., S. 144 f.
[3]) t.a.p., c. VII. [4]) De Civ. Dei IV, 15, 1, aangehaald bij Scholz, a.a.O., S. 107.

De merkwaardigste passage is wel De Civitate Dei II, 19. Daar wijst hij de heidense Romeinen, die de val van Rome aan het christendom verwijten, op de corruptie in het oude Rome, die samenhing met het gebrek aan goddelijke wetten. Had men daarentegen – zo roept hij uit – geluisterd naar de wetten der profeten, evangeliën etc. ,,dan zou de res publica de landen in het heden met haar geluk versieren en, om in de toekomst allergelukkigst te regeren, de top van het eeuwige leven beklimmen."

Vinden we hier een ontwikkeling uit de natuurstaat, die evolutie, niet revolutie veronderstelt? [1]) M.i. is deze conclusie slechts juist, wanneer we de voorwaarde onderstrepen, die Augustinus noemt, nl. de gehoorzaamheid aan de wetten. Wij blijven hier mutatis mutandis tussen dezelfde grenzen, als waarover Augustinus t.o.v. de hoop en de werkelijkheid gesproken heeft. Maar het feit, dat hij zo bezig is met het oude Rome, betekent dat hij het als zodanig in verband heeft willen zien met de christelijke hoop. En dat hij dan niet aarzelt er ook de grootste verwachtingen aan te verbinden.

Als gevolgtrekking uit dit overzicht mag gesteld worden, dat bij Augustinus de hoop zelf de eenheid is temidden van de veelheid. Buiten de grenzen van de hoop is het een onmogelijkheid dit aardse leven zinvol te verbinden met de onzichtbare toekomstige goddelijke werkelijkheid. Buiten de hoop worden aarde en hemel, heden en toekomst, tijd en eeuwigheid zinloze tegenstellingen. Binnen de grenzen van de hoop wordt de onzichtbare toekomstige goddelijke werkelijkheid: zinvol heden. Dit is de centrale betekenis van de hoop, zodat men de hoop in het denken van Augustinus zou kunnen omschrijven als de weg waarlangs de toekomst heden wordt. Wij hebben hier niet met een filosofische speculatie, maar met een bijbelse waarheid te maken, want Augustinus drukt zich hierover het duidelijkst en concreetst uit, wanneer hij over Christus spreekt.

Hiermede is ook geheel in overeenstemming, dat we bij Augustinus geen logisch systeem aantreffen, dat op zichzelf de verscheidenheid van zijn uitspraken en beschouwingen zou kunnen verklaren. Zijn levendige manier van denken en spreken brengt met zich mee, dat de begrippen niet één bepaalde zin hebben, zonder meer. Zijn begrippen moeten steeds opnieuw geïnterpreteerd worden naar de samenhangen, waarin hij ze gebruikt. Daarom mag men de identificatie van de Civitas Dei met de Kerk nooit zo opvatten, dat hierdoor

---

[1]) a.a.O., S. 108.

het eschatologisch karakter van de Civitas Dei uitgesloten zou zijn. Hieruit volgt anderzijds ook, dat de absolute tegenstelling, die Augustinus telkens maakt tussen de Civitas Dei en de Civitas terrena geenszins meebrengt, dat er voor de laatste geen enkele hoop zou zijn.

Wanneer men uitgaat van de hoop als de eenheid in de veelheid, kan men alle gedachtengangen van Augustinus over de hoop in een samenhang overzien en recht laten wedervaren. Het is dan niet nodig sommige terwille van andere te verwaarlozen. De onderlinge contrasten en spanningen verdwijnen er echter niet door. Reeds bij dit overzicht merken wij het dramatisch karakter van een totaalbeeld op. Nog duidelijker wordt dit, wanneer men zijn uitspraken en beschouwingen in verband zou brengen met de gebeurtenissen in zijn tijd op politiek en kerkelijk gebied en in zijn eigen persoonlijk leven.

Wij willen dit artikel besluiten door in enige punten samen te vatten wat voor ons van wezenlijke betekenis is in hetgeen Augustinus over de hoop voor de wereld geleerd heeft.

1. De volle nadruk ligt op de hartelijke en dringende vermaning verankerd te zijn in de onzichtbare, toekomstige en eeuwige werkelijkheid Gods, die door de opstanding van Christus voor ons tot een levend en werkelijk heden geworden is. Hierin ligt onze hoop en daarbuiten is geen hoop.

2. Deze hoop stelt niet in een negatieve, maar in een positieve houding tegenover de wereld. Dit blijkt b.v. uit de vrijmoedigheid waarmee Augustinus neoplatonisch denkt en spreekt. Door zijn leven uit het Evangelie wordt hij er voor bewaard, dat zijn begrippen een afgeslotenheid krijgen, die later zoveel onheil heeft gesticht. Het is voor ons van het grootste belang in deze critische openheid met de wereld mee te denken en te spreken. Men kan zeggen, dat Augustinus mee daaraan zijn grote invloed te danken heeft. Evenals hij zullen wij er voor bewaard moeten worden, om onszelf prijs te geven aan de ideologieën van heden. Dit gevaar zullen wij steeds moeten zien. Maar we zullen om dit te ontvluchten nooit in een onvruchtbaar negativisme tegenover deze wereld mogen vervallen.

3. Eveneens stelt deze hoop ons niet in een negatieve, maar in een positieve houding tegenover het oecumenisch denken. Het is niet waar, dat wij met de dringende vermaning, in Christus alleen verankerd te zijn, noodzakelijkerwijs, terwille van de waarheid terecht

moeten komen bij een der vele bestaande stromingen en richtingen op kerkelijk gebied, zonder daar ooit uit te kunnen komen. De levende en diepe samenhang der verschillende gedachtengangen, die oppervlakkig gesproken tegenstellingen in het denken van Augustinus vormen, en ook op onderling tegengestelde stromingen invloed gehad hebben, doet ons hopen, dat de Kerk van Christus in onze dagen hoe langer hoe meer door Christus, dus door de Waarheid zal worden bevrijd uit de eenzijdigheden en oppervlakkige tegenstellingen, waarin wij tot op heden leven.

4. Bij de dringende vermaning hoort ook het wijzen op de ondergang buiten de grenzen van de hoop. Wanneer wij het pastoraal karakter van deze zijde der vermaning uit het oog verliezen, komen wij in de ellendige sfeer van de pessimistische wereldbeschouwing. Hieruit worden wij niet bevrijd door de idee van de materiële vooruitgang. Maar evenmin is de hoop beperkt tot de individuële redding der zielen. Tegenover de ondergangsstemming in het oude Rome heeft Augustinus de hoop met het ei vergeleken. Het is niet niets te hopen voor deze wereld. Het is op een wonderlijke manier iets dat verband houdt met wat eens wezen zal, zoals het ei verband heeft met het jonge leven van straks. Daarom moet het spreken over de ondergang buiten de grenzen van de hoop terugwijzen op het leven dat wij in Christus voor de wereld verwachten mogen.

NUMIDIAN MANICHEISM IN AUGUSTINUS' TIME

BY

L. H. GRONDIJS

Utrecht

I. MANICHEAN SECTS

Introduction

No writing of Mani has reached us in its original form. We can only try to reconstitute his doctrine by making use of fragments dating from later centuries: quotations from manichean works in polemical treatises of the Fathers, résumés in certain historical compilations (Abu'j Farash, Shahrastani), anthologies of texts derived from diverse sources (Chinese manichean treatise of Tuen-huang) or fragments of hymns (Khuastuanift). These documents have been found scattered across three continents (from the Atlantic to the Pacific) and seventeen centuries, for Mani still figures to-day as a minor divinity in some chinese pantheon.

The method followed by numerous scholars to arrive at the original doctrine of Mani, and which consists in adding to truncated passages of one manuscript, themes and phrases taken from some other manuscript, of another period and coming from another region, is always somewhat unreliable. In fact those manichean scriptures which are known to us, show such divergencies even in essential doctrines and characteristic themes, that we would be generally wiser to attribute them to different manichean sects.

In the course of its existence, Manicheism has undergone the same fate as Christianity during the Roman persecutions. In contrast to Christian communities, the Manicheans have only once, under the protection of a chief of state, been able to form themselves into an organized church, and this took place in a later period, when their dogmas must have been irremediably adulterated. Had it not been for the Conciles convoked by the Byzantine emperors to elect among the 80 (according to s. Epiphanios) or 88 (according to s. Augustinus) groups of Christian doctrines, the One which should be henceforth orthodox and obligatory, whilst the others should be heretic and reproved, Christianity would have continued to give, like Manicheism, an impression of extreme confusion and irreconcilable contrasts.

Christianity and Manicheism during the persecutions

There was however a notable difference in behaviour between Christians and Manicheans during the persecutions by the state. During the first centuries the Christian episcopacy strongly stressed Christ's menacing word: „they shall deliver you up into tribulation and shall kill you... and then shall many stumble... but he that endureth to the end, the same shall be saved" [1]) and „Whosoever shall deny me before men, him will I also deny before my Father which is in heaven". [2]) Martyrdom was exalted and welcomed by numerous Christian adepts as an imitation of Christ's sacrifice, and as an act of faith under circumstances which rendered the martyr's testimony the more poignant and irresistible. But as the persecutions persisted, the initial enthusiasm weakened. Subterfuges facilitated by the magistrates, and escapes to other regions, were gradually tolerated by bishops who remembered this time Christ's words: „when they persecute you in this city, flee into the next", and became more and more general. It is certain that Constantine has saved the unity and integrity of the dogma, and it is not less probable that, when authorizing the propagation of Christianity, he has prevented the dissolution of the Christian church.

On the other hand the Manicheans have shown during the cruel persecutions of the Roman and later of the Byzantine emperors, an astonishing ingenuity which has enabled them to survive. Their attitude is clearly illustrated in an Anathema, pronounced by an Anonymous of the Recognitiones Clementinae (appendix) condemning Mani's rejection of Christ's words quoted above (Matth. 10, 33): „I am not pitiless like Christ, I will not deny him who will deny me before men. And what is more, I will receive joyfully him, who will pronounce a lie in order to save himself, and him who will deny his faith out of fear". Manicheism has maintained itself by introducing from the beginning the tactics of the Double-Faith, or as s. Augustinus would say, of the systematic Lie („jura, perjura, secreta prodere noli") [3]). It had been the easier for them to apply these tactics in the provinces, where hellenistic Mysteries had required a solemn initiation to the occult truths, carefully concealed from the vulgar, and where even several Christian sects had introduced a distinction between Gnostikoi, Psuchikoi and Hulikoi,

---

[1]) Matth. XXIV, 9–13.
[2]) Matth. X, 33.
[3]) De haereticis ad quodvultdeum, c. 70.

according to their degree of initiation: the Gospel for the vulgar, the secret Doctrine for the elect.[1])

Christ and the Paracletes

According to the theory which Tertullianus had so carefully developed, Truth could only be the Result and the Fruit, whilst the Gospel could be only the Beginning and the still obscure Root in the unfolding of Revealed Truth.[2]) The Manicheans of the 3rd century had only to imitate the Montanists whom they came across everywhere, and who preached that the Gospel had been merely a first step towards truth, and that Christ had been but an announcer, and furthermore that the Paraclete had not been the Holy Ghost, but Montanus.[3]) It was only a question of changing names. The Gospel of Christ had been just a preparation for that of Mani, and Mani was the Paraclete announced by Jesus.

In this way the Manicheans had been able to adopt some christian doctrine, and to conform to the anti-Arian decree of Theodosius, which maintained that the belief in Trinity was the essential dogma of the Church.[4]) They accepted this belief, while interpreting it each in his own way. But not being able to assemble in conciles to agree on identical formulas, each sect had a different wording in his credo.

The conception of Christ in different manichean sects

Let us take as an example the significance of Jesus in the different manichean schools. The fact that in our texts, of which none go back to the time of Mani himself, Mani calls himself the Disciple or

[1]) „Neque continentia ejusmodi laudanda, quia haeretica est; neque licentia defendenda, quia psychica est... Penes nos autem quos *spirituales* merito dici facit agnitio spiritualium charismatum..." (Tertullianus, de monogamia, 1).

„...nos quidem postea agnitio Paracleti, atque defensio, disjunxit a psychicis" (Tertullianus, adv. Praxeam, c. 1).

[2]) „Granum est primo, et de grano frutex oritur, et de frutice arbuscula enititur; deinde rami et frondes invalescunt... flos de germine solvitur et de flore fructus aperitur... Sic et justitia primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens: dehinc per Legem et Prophetas promovit in infantiam: dehinc per Evangelium efferbuit in juventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem" (Tert. de virginibus velandis, c. 1).

[3]) „'Υπὲρ δὲ ἀποστόλους καὶ πᾶν χάρισμα ταῦτα τὰ γύναια δοξάζουσιν, ὡς τολμᾷν πλειόν τι Χριστοῦ ἐν τούτοις λέγειν τινὰς αὐτῶν γεγονέναι."

(Hippolytus, Philosophumena, VIII, 19).

„Si enim Christus abstulit, quod Moyses praecepit, quia ab initio non fuit sic (Matth. XIX, 8), nec sic ideo ab alia venisse virtute reputabitur Christus; cur non et Paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit" (Tert. de monogamia, c. 14).

[4]) „Cunctos populos... in tali religione volumus versari... ut secundum disciplinam apostolicam evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spiritus sancti unam deitatem sub parili majestate, et sub pia trinitate credamus" (Cod. Theod. XVI, 1, 2).

the Apostle of Christ, is not a proof, that he should have attributed to himself this mission. How could the favour which Mani had enjoyed at the court of Shapur, be explained, if he had confessed himself to be the apostle of a crucified Jew at a time, when the Persian dynasty acquired a renewed vigour in a return to old Iranian traditions, and in addressing himself to a king who had formerly ferociously persecuted Christians, though finally showing some tolerance, probably because the Romans were also hostile to them?

The Acta disputationis show us how the first Apostles sent by Mani to Egypt, had been obliged after endless obstructions and dangers, to which they were exposed by their apostolate, to introduce Christian elements into their teaching. One can find a proof of the thesis that Mani has seen in Jesus only the last Prophet but one, and in no way his Master, in the extreme diversity of functions and attributions which at one and the same time different manichean sects have attributed to him, whom they called Jesus.

It is obvious that none of them could possibly recognize the Incarnated Verb of the Christians, for this idea implied birth of a woman and union with accursed matter. All manichean sects throughout the Christian world were however willing and capable of proclaiming aloud this Christian Jesus. Even in the 9-th century Photios could still reproach Agapios, a Manichean of his time with „honouring the body of Christ, preaching his crucifixion, the Cross, his baptism, burial and resurrection, and the resurrection of all the living on the Last Day, though lending to all these truths of Christian faith and piety a tortuous and stupid meaning, which demonstrated their own impiety" [1] The pitiless repression of manicheans taking place at this period, could explain this double-faced behaviour.

The very considerable diversity of opinions concerning Jesus in the Manichean sects seems to exclude any constant tradition, and consequently any personal teaching of Mani on this matter. Mani seems never to have mentioned Jesus otherwise than as one of his predecessors, at the same level as Zarathustra and Buddha, all three teachers of incomplete doctrines.

In this matter we must chiefly rely on the statements of Christian authors, for whom it was difficult to penetrate to the heart of the manichean creeds. One cannot even be sure, that this or that „manichean opinion" was sincere or simulated. We can however be

---

[1]) Bibl. Codex 179.

sure, that in the secret doctrines of the manichean sects, Jesus could only enter as a Luminous Power.

As such they have identified Jesus with the First Man, who is the first Emanation of God, [1]) and who has been sacrificed in order to check the Devil. Similarly we find back in Hegemonios and Fortunatus the image of the Lamb slaughtered that the forces of Evil may be destroyed. [2]) This idea resembles the myth of Tammuz, which Widengren has correctly related with that of the First Man.

Elsewhere Jesus-Saviour and Jesus-Creator (Demiourgos) are personified in the Third Messenger who created the two Great Luminaries [3]), of which he took possession and with which he has in Numidia identified himself.

When adopting Jesus, occidental Manicheism has probably begun by placing him in the sun. This was the easier because it could take over a ready made and purely Christian idea. It has indeed been a manichean method to mingle with groups of Christian heretics, whose doctrines (eternity of matter, denial of the Incarnation, etc.) were akin to its own, and whom the Christian state-authorities still hesitated to persecute. Thus the myth that Jesus had descended from the sun to us, and, after his resurrection, while returning to Heaven, had left his earthly remains in the sun, has been simply taken from the teaching of Hermogenes and others who, for their part, based this conception on a contemporary exegesis of a verse in the 18-th psalm (Septuagint): ,,in the Sun He has set his tent and He, leaving his chamber as a bridegroom...". [4]) The early Christian authors interpreted σκήνωμα as ,,body", while they, more or less clearly, indicated the sun as the abode of the Verb. s. Justinus seems to take this text literally, when exclaiming: ,,He will remain with

---

[1]) ,,Ille enim annuntiat nescio quem primum hominem, nec de terra terrenum, nec factum in animam viventem, sed de substantia Dei, idipsum existentem quod Deus est,.." (s. Augustinus, contra Faustum, XI, 3).

[2]) ,,Similis est Malignus leoni, qui irrepere vult gregi boni pastoris; quod cum pastor viderit, fodit foveam ingentem, et de grege tulit unum hoedum, et jactavit in foveam; quem leo invadere desiderans, cum ingenti indignatione voluit eam absorbere..." (Acta disputationis cum Manete haeresiarcha, c. 25).

A similar idea is expressed by the Numidian manichean Fortunatus: ,,non inimica mente Salvator noster agnos suos, id est discipulos suos in medio luporum dirigere voluit... ut quae forte in medio luporum animae possent decipi, ad propriam substantiam revocarentur..." (s. Aug. contra Fortunatum disputatio secunda, c. 22).

[3]) See quotations p. 31, notes 2–6.

[4]) ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθατο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ. Καὶ αὐτὸς, ὡς νύμφιος ἐκπορευόμενος..."
(Πσ. 18, 6)

the sun and before the moon, in the generation of generations". [1]) Tertullianus has given an identical explanation. [2]) s. Augustinus has shown greater prudence [3]). But so a famous Sibylline verse, frequently quoted by early Christian and medieval authors, had predicted Christ's descent from the sun. [4])

In an early syncresis, according to Alexander Lycopolitanus, the Manicheans, having localized the First Man in the sun, identified him with Christ. [5]) They could base this assertion on numerous Christian heresies. Origenes has already mentioned this belief that Christ when ascending to Heaven, had left his body in the sun. [6]) Clemens Alexandrinus attributed the conception to Hermogenes. [7]) s. Augustinus ascribed the myth to the Seleuciani and Hermiani [8]) Theodoretos of Kyrrhos to the followers of Hermogenes, [9]) Philastrius to the Seleucians, Galatians and Hermians, [10]) the anonymous author of the Praedestinatus to the Seleucians and the Proclianites [11])

---

1) „...καὶ συμπαραμενεῖ τῷ ἡλίῳ καὶ πρὸ τῆς σελήνης γενεὰς γενεῶν... καὶ ἐκ τῶν ἄλλων... ὁμοίως διὰ Δαβὶδ λελέχθαι λόγων, ὅτι ἀπ' ἄκρων τῶν οὐρανῶν προέρχεσθαι ἔμελλεν, καὶ πάλιν εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἀνίεναι ἐμηνύετο, ἀναμνήσθητε... (Dial. cum Tryph. 64,7).

2) „Teneo meum Christum, etiam in nomine Sponsi, de quo Psalmus: Ipse tamquam sponsus egrediens de thalamo suo, a summo coelo profectio ejus et diversio ejus ad summum usque ejus" (adv. Marcionem, IV, 11).

3) „Ubi agnovimus Christum in eo, quod scriptum est „Et ipse tamquam sponsus ... ibi agnovimus et Ecclesiam in eo quod paulo superius dicitur „In omnem terram exivit..." (Ep. 105 c. 14).

4) „Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο Θεὸς πέμψει Βασιλῆα
"Ος πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο."
(Is. Vossius, de sibyllinis oraculis, c. 5; Variarum observationum liber, Londini, 1865, p. 236).

5) „Ille autem annuntiat nescio quem primum hominem, nec de terra terrenum, nec factum in animam viventem, sed de substantia Dei, idipsum existentem quod Deus est..." (s. Aug. Contra Faustum, XI, 3).

6) „Origenes dixit: „...quidam dicebant quod Salvator noster ascendens e terris in coelum, et corpus suum assumens, pervenit usque ad eum circulum, qui solis zona nominatur; et ibi, aiunt, posuit tabernaculum suum corporis sui: non enim ultra erat possibile id progredi" (s. Pamphylis martyr. Apologia pro Origene, c. 7).

7) "Ενιοι μὲν οὖν φάσι τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης." (Clemens Al. Eclogae ex scripturis propheticis, c. 56).

8) „Seleuciani vel Hermiani, ab auctoribus Seleuco vel Hermia, ...negant Salvatorem in carne sedere ad dexteram Patris, sed ea se exuisse perhibent, eamque *in sole* posuisse, accipientes occasionem de Psalmo..." (de haeresibus, 59).

9) „Οὗτος τοῦ Κυρίου τὸ σῶμα ἐν τῷ ἡλίῳ εἶπεν ἀποτεθῆναι..." (Haereticarum fabularum compendium, I, 19).

10) „Quae est haec vanitas Galatarum, Seleuci et Hermiae haereticorum... Salvatorem... expoliasse carnem, et posuisse in solem existimunt, quia dixit Propheta..." (liber de haeresibus, c. 55).

11) „Seleuciani... negant Salvatorem in carne sedere ad dexteram Patris, sed carnem in sole posuisse, accipientes occasionem de psalmo, ubi legitur..." (Auctor anonymus Praedestinati, c. 59).

„Proclianistae (de Proclino) dicunt isti Dei filium sic paruisse in terris, sicut Raphaelem angelum, aut Gebrielem, non carne assumpta, sed visa (ib. c. 60).

and Gregorios of Nazianz accused also contemporary sects. of teaching the same error. [1])

Jesus residing in the Luminaries was elsewhere the successor of the Third Messenger or the Living Spirit. This luminous Power was said to occupy, in its double personality, simultaneously the sun and the moon (s. Augustinus, de f. c. M.). [2]) But according to s. Epiphanios the Third Messenger occupied only the sun, while the part played by the Moon in the purification of the souls, is directed by the Virgin of Light.

Certain groups of Egyptian Manicheans – probably hard pressed by Christian neighbours – denied that they believed sun and moon to be gods (Alexander Lycopolitanus) [3]) But s. Augustinus [4]) and Theodoretos of Kyrrhus [5]) certify that their contemporary Manicheans taught this doctrine.

Only the assumption that Jesus had never occupied a definite place in Mani's theology, cosmogony and eschatology, could explain the diversity of the qualities and functions attributed to him by different manichean sects which, independently from each other, saw themselves obliged to introduce him in their systems.

Jesus was symbolically identified with the Tree of paradise (Acta disputationis) [6]), but elsewhere (the Acta disputationis according to s. Epiphanios) he is placed in the Moon. [7]) The Manicheans

---

[1]) „οὐ γὰρ δὴ κατὰ τοὺς Μανιχαίων λήρους τῷ ἡλίῳ ἐναποτέθειται, ἵνα τιμηθῇ διὰ τῆς ἀτιμίας." (s. Greg. Naz. Ep. 1 ad Cledonium).

[2]) „...substantiam lucis aeternae, parti Dei, in captivitate, in calamitatibus... non poterat aliter quotidie subveniri, nisi Beatus Pater, qui naves lucidas habet diversoria, quem *tertium legatum* appellatis, et virtus altissima virtutes suas in diversi sexus naturam commutet" (Evodius, de fide contra Manichaeos, c. 14). See also: s. Augustinus, de natura boni, c. 44.

[3]) De plac. Man. c. 5: Τιμῶσι δὲ μάλιστα ἥλιον καὶ σελήνην, οὐχ ὡς Θεούς, ἀλλ' ὡς ὁδὸν δι' ἧς ἔστι πρὸς Θεὸν ἀφίεσθαι."

[4]) „Numquid forte Dominus Christus est sol iste, qui orte et occasu peragit diem?... Manichaei solem istum oculis carnis visibilem expositum et publicum non tantum hominibus sed etiam pecoribus ad videndum, Christum Dominum esse putaverunt... non est Dominus Christus sol factus, sed per quem sol factus est" (tractatus 34 in Joannis ev. c. 2).

[5]) According to Theodoretos of Khyrros, sun and moon were both gods in the manichean creed; the sun who veiled his face when Jesus died, was Christ himself:
„Οὗτοι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην Θεοὺς ὀνομάζουσι, ποτὲ μὲν αὐτὸν ἀποκαλοῦντες Χριστὸν, καὶ τούτου τεκμήριον ἱκανὸν παρέχουσι, τὸ τὸν ἥλιον ἐκλείπειν ἐν τῷ τοῦ σταυροῦ καιρῷ."

[6]) „Ille autem arbor, quae est in paradiso, et ex qua agnoscitur bonum, ipse est Jesus, et scientia illius, quae est in mundo; quam qui acceperit, discernit bonum a malo" (Acta disputationis, c. 18).

The same conception in the creed of Agapius, probably manichean, whom Photios mentions (Bibl. Cod. 179): „ τὸ ἐν παραδείσῳ φυτὸν τὸν Χριστὸν εἶναι τερατολογεῖ."

[7]) In the small vessel, id est the Moon: ὁ 'Ιησοῦς, ὁ ἐν τῷ μικρῷ πλοίῳ, καὶ ἡ μήτηρ τῆς ζωῆς, . . . (Acta disputationis, c. 11).

whom Alexander Lycopolitanus met, placed him in the sun. [1]) According to s. Augustinus and Theodoretos of Kyrrhos he was the sun itself [2]) and this belief was equally anathematized in a formula abjurationis. [3]) For Faustus of Mileve, Jesus was sun and moon together [4]). In other sects Jesus was transformed into a completely abstract idea. [5]) ,,Jesus patibilis'', [6]) crucified in each living particle bound to matter, but, for instance the Fihrist does not mention this almost purely symbolical Jesus. Elsewhere Jesus gradually volatilizes: in the Fihrist he is sent by superior Forces, accompanied by an angel, – probably because he is no more than a magister – to instruct Adam, procreated by the archontes. [7])

If we study Manicheism in the only state, in which it has been – as the official religion – protected by the ruling power, Jesus has already almost completely volatilized. We find him among the

---

[1]) ,,καὶ εἰκόνα δὲ ἐν ἡλίῳ ἑωρᾶσθαι τοιαύτην οἷον ἐστι τὸ τοῦ ἀνθρῶπου εἶδος·... 'Υπάρχειν γὰρ αὐτὸν θείας δυνάμεως εἰκόνα: τὸν δὲ Χριστὸν εἶναι νοῦν..."
(de placit, Man. c. 4).

[2]) See p. 27, note 5.

[3]) ,,'Αναθεματίζω τοὺς τὸν Χριστὸν λέγοντες εἶναι τὸν ἥλιον, καὶ εὐχομένους τῷ ἡλίῳ, ἤ τῇ σελήνῃ... τῇ τοῦ ἡλίου κινήσει συμπεριφερομένους ἐν ταῖς μυρίαις προσευχαῖς."
(Appendix monumentorum ad Recognitiones Clementinas, PG, I, 1465 A).

[4]) See s. Aug. contra Faustum, XX, 2 and later in this article.

[5]) Jesus, a luminous substance diffused throughout the world in every living being: ,,ipsam partem naturae Dei dicunt ubique permixtam in coelis, in terris, sub terris, in omnis corporibus, siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium, non potentia divinitatis sine ullo nexu incoinquinabiliter, inviolabiliter,... sed ligatam, oppressam, pollutam..." (s. Aug. de natura boni contra Man. c. 44) and in several other texts.

[6]) The expressions for ,,the suffering Power'', are to be found in the 4-th century only in Egyptian and Numidian manicheism. In later times, when probably all authentical manichean texts had disappeared, they reenter in numerous reconstructions and sunkreseis of the neo-manichaean creeds. Alexander Lycopolitanus speaks of a δύναμις παθητική (de plac. Man. c. 4) and of a divine dunamis crucified on the matter (τὴν δύναμιν τὴν θείαν ἐνηρμόσθκι, ἐνεσταυρῶσθη τῇ ὕλῃ (ibidem). In a narrower adaptation to the Christian orthodoxy the name Jesus is introduced and the expression ,,Jesus patibilis" is created: ,,...cujus ex viribus ac spirituali profusione terram quoque concipientem gignere *patibilem Jesum*, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno" (contra Fauatum, XX, 2). Another prudent allusion to the holy Cross was made by the manicheans in accordance with several apocryphal scriptures, when they introduced into their phantasies the ,,luminous Cross", for instance: ,,...Qui, inquiunt, agricola est, multum laedit crucem luminis. Quaeris quam crucem luminis. Membra, inquiunt, illa Dei quae capta sunt in illo praelio, mixta sunt universo mundo, et sunt in herboribus, in herbis, in pomis..." (s. Aug. Enarr. in ps. 140, 12).

[7]) ,,Als die fünf Engel das Licht Gottes... in seiner Beschmutzung sahen (i.e. in Adam and Eve produced by the copulation of the Archontes), baten sie den *Boten froher Kunde*, die *Mutter des Lebens*, den *Urmenschen*, und den *Lebensgeist*, dass sie jemanden zu diesen Urgeschöpf senden möchten, der es losmache und errettete, ihm die Erkenntniss und die Gerechtigkeit offenbare, und ihn von den Teufeln frei mache. Sie sandten also *Isa*, den ein Gott begleitete. Diese ergriffen die beiden Archonten, ... (Flügel, Mani, p. 91).

Uigurs as a celestial spirit, but classed under Mani. Jesus has here submitted to the laws which govern the Eastern pantheons, where the vanquished or simply secondary gods are not rejected but subjected. As all authentic codices of Mani's gospel had certainly disappeared in the course of endless persecutions, the Uigurs' state-religion was composed of fragments taken from here and there. Here also Jesus found his place, though in no way reminding us of our Saviour; this Jesus has only his name in common with the God-Man of the Christians. A little later, Mani is still to be found in some remote corner of a Buddhist pantheon, whereas Christ has completely disappeared.

Diversity of Manichean dogmas outside the Christian Oikoumenè

The description of Mani as a disciple or an apostle of Jesus, is only to be found within the Christian Oikoumenè. Elsewhere, in order to spread or to protect their creed, the Manicheans had no need to refer in any way to Christ's teaching. Al Biruni stresses particularly the fact that the Manicheans had their own gospel, in which, from the very first to the last, the texts were opposed to the Christian doctrines.

In several of the Turfan-fragments Mani is described as the Great Apostle, as the Saviour, who will return on Judgment Day as the Supreme Judge, and who will lead his followers to paradise. Whereever Christ is mentioned in the East, i. e. outside the Christian world, and here I refer, for instance, to a celebrated Pehlevi-text translated into Chinese, Jesus is neither the First Man, nor the Perfect Man, he is neither Ormuzd nor Srosh. And where the Manichean controversialists raised their voices, Jesus became the devil, as for example in the Fihrist [1]). And how could this be otherwise, if He is the Envoy of the God whom Jews, Christians and Pagans adore, and who is the „King of Darkness"?

The manichean doctrines professed in Egypt, Numidia, Spain, Asia Minor, Persia, Central Asia and China, differ not only in the minor details but in the central doctrine, f. i. where their divine Plerôma is concerned. We quote here only a few examples:

[1]) „Der bei uns und den Christen in hohem Ansehn stehende Isa (Jesus) sei ein Teufel" (Flügel, Mani, p. 90). Already in the 4th century the same authentical manichean opinion is expressed by s. Augustinus' friend Evodius, when he quotes a deceitful manichaean adaptation to Christian orthodoxy: „Inimicus quippe, qui eundem Salvatorem justorum patrem crucifixisse se speravit, ipse est crucifixus, quo tempore aliud actum est, atque aliud ostensum. Princeps itaque tenebrarum affixus est cruci, idemque spineam coronam portavit..." (de fide contra manichaeos, 28).

1. In the Von-le-Coq fragments Chormuzd – also named the First Man – descends himself into hell. According to the Khuastuanift only his sons, Bis-Tängri, descend and are in danger of succumbing [1]).

2. Sometimes (v. s. Augustinus, Titus Bostrensis, [2]) Johannes Damaskenos, [3]) Secundinus etc) the First Man is a direct Emanation of the God. In other texts (s. Johannes Damaskenos' dialogue v. Manicheans [4]) the Mother of Life, the first Emanation of the God, evokes the First Man, who is consequently a secondary emanation.

3. In order to save the First Man who is in danger, the God sends directly the Living Spirit (v. Alexander Lycopolitanus). [5]) In the Fihrist it is the Friend of Light (mentioned only in the Fihrist and nowhere else) who liberates the First Man from the impure matter with which he had been covered. [6]) In a Turkish fragment from Turfan the actual saving is effected by the Spirit of Life together with the (spirit of) Joy, also called God-Reason or God-Mother. [7])

4. Contrary to most texts, in which the Spirit of Life or the Third Messenger is a direct emanation of the God, Theodore-bar-Khôni informs us that the First Man in distress, in order to be saved, had to repeat his prayers seven times, so that the Father of Greatness might evoke primarily the Friend of Light, who in his turn evoked the Great Ban, and the Great Ban evoked the Spirit of Life. [8])

5. It is impossible to identify Chrostag and Padwachtag in Von-le-Coq turkish-manichean texts: „Just as the Water opens on this

---

[1]) Von le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho p. 40 (Abhandlungen der kön. Preuss. Akad. d. Wiss. – Phil.-Hist.-Klasse. 1911).
Von le Coq, Journal Royal Asiatic Society 1911.I, 281.

[2]) „...θελήσας Θεὸς γὴν ἐξελέσθαι, τῆς κακίας, τὸ ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως γυμνὸν προσήκατο εἰς ὕβριν χαλεπὴν, καὶ διαφθορὰν αὐτῆς γε τῆς οὐοίας..." (Titus Bostrensis, adv. manichaeos, I, 23).

[3]) „ὁ ἀγαθὸς Θεὸς ἀτακτῶς κινουμένης τῆς ὕλης, λάβων μοῖράν τινα τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως, τῇ ὕλῃ προσέπεμψε, ..." (Johannes Damascenus, disp. cum man.).

[4]) Elsewhere Joh. Damascenus writes: „καὶ γνοὺς ὁ ἀγαθὸς, προεβάλλετο ἐξ ἑαυτοῦ δύναμιν λεγομένην μητέρα ζωῆς: καὶ ἡ μήτηρ τῆς ζωῆς προεβάλλετο τὸν πρῶτον ἄνθρωπον." (Joh. Dam. Dialogus contra Man. c. 28).

[5]) „Οἰκτεῖραι οὖν τοῦτο τὸν Θεὸν, καὶ πέμψαι τινὰ ἑτέραν δύναμιν, ἣν ἡμεῖς καλοῦμεν δημιουργόν· ἧς δὴ ἀφικομένης..." (de plac. Man. c. 3).

[6]) Flügel, Mani p. 88. See Von le Coq, Türkische Manichaica, p. 40.

[7]) Von le Coq, Journal Royal Asiatic Society, 1911. I, 28.

[8]) According to Theodore-bar-Khôni the Manicheans have introduced in later times two divinities between God and the Spirit of Life. Moreover the First Man had to address seven prayers to the Father of Greatness in order to be saved: „L'Homme primitif recouvra la raison, et adressa à sept reprises une prière au Père de la Grandeur. Il évoqua, comme seconde création l'Ami des lumières, l'Ami des lumières évoqua le Grand Ban, le Grand Ban évoqua l'Esprit Vivant" (Cumont, Recherches, p. 20).

earth the gate to vegetation and the trees, so Chrostag the god opened his gate to Chormuzd and his five gods". [1]) On this point the Fihrist does not give the least information.

6. The Living Spirit or Mighty Spirit liberated the First Man, and then, as Demiurge, established order in the chaos which it found. So the world was created (v. s. Epiphanios, [2]) s. Augustinus [3]), Acta Archelai, [4]) An-Nadim, [5]) Photios etc.). In the Von-le-Coq turkish-manichean fragments the Mother-God and Wadziwantag prepared the creation of heaven and of this earth. [6]) Theodore-bar-Khôni tells us, that the Mother-of-Life extended the skin of the archonts to form the heaven and created eleven (or twelve) heavens. [7])

7. The numbers of created earths and heavens vary. Faustus of Mileve, according to s. Augustinus, mentioned ten heavens and eight earths created by the Living Spirit. In the Turfan Turkish-manichean fragments of Von le Coq, Ög-Tängri and Wadziwantängri created the tenfold heaven, one earth and the Zodiac. [8]) This Zodiac is not mentioned, for instance, in the Fihrist.

8. According to Augustinus [9]) and Shahrastani [10]), the Column of

---

[1]) Von le Coq, Türkische Manichaica, p. 13; explanaticn p. 40.

[2]) s. Epiphanius, adv. haereses, LXVI, c. 25: „...ὁ πατὴρ... ἀπέστειλεν ἑτέραν δύναμιν προβληθεῖσαν ὑπ' αὐτοῦ, λεγομένην ζῶν Πνεῦμα... Τότε ζῶν Πνεῦμα ἔκτισε τὸν κόσμον."

[3]) „vos autem Primum Hominem cum quinque elementis belligerentem, et Spiritum Potentem de captivis corporibus gentis tenebrarum, aut potius de membris Dei vestri victis atque subjectis, mundum fabricantem..." (s. Aug, Contra Faustum, XX, 9).

[4]) Acta disputationis cum Manichaeo, c. 7; identical with note 2.

[5]) „Der König der Lichtwelt befahl einem seiner Engel, die gegenwärtige Welt zu schaffen... Er baute also zehn Himmel und acht Erden" (Flügel, Mani, p. 89).

[6]) „Die Mutter-Gottheit und Wadziwantag, der Gott, diese schieden die fünf Götter von dem Gotte Chormuzta ab. Um nun die Erde und den Himmel zu schaffen, und zu machen, machten sie sich bereit. Zu allererst den zehnfältigen blauen Himmel... Gleich wie man einen neuen Fruchtgarten und Haus und Hausrat berichtet... so auch bei der Herrichtung dieser Erde und des zehnfältigen blauen Himmels jenen Vorgängen vergleichbar war es, und elftens den Zodiacus machten sie" (Von le Coq, Türkische Manichaica, p. 14).

[7]) „La Mère de Vie tendit le ciel de leurs peaux (des archontes), elle fit onze (ou douze) cieux. Ils jetèrent leurs corps sur la terre des Ténèbres; ils firent huit terres" (Cumont, Recherches, p. 25–6).

[8]) See note 6.

[9]) „laxata evadit et suo purissimo aeri miscetur, ubi penitus ablatae animae ascendunt ad lucidas naves quae sibi ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae" (s. Aug. de natura boni, c. 44).

[10]) ... der *feine Lufthauch*, welcher auf der Erde sich befinde, steige stets in der Höhe, weil es seine Natur sei, in seine Welt emporzusteigen, und ebenso steigen alle Theile des Lichts empor und erheben sich in die Höhe, und die Theile der Finsterniss steigen stets herab... durch das Gebet, die Heiligung, die gute Rede und die reinen Handlungen werden die Lichttheile bei dem *aufsteigenden Glanze* der Morgenröthe (*note the corrections by Flügel, Mani*) in den Himmelskreis erhoben, und der Mond hört nicht auf, dieselben aufzunehmen..." (Schahrastani, übersetzt durch Haarbrücker, Halle 1850, p. 289).

Glory serves as a means of transport to the Moon, for all light-particles liberated from matter, and it is consequently the first traject on the way toward the purest and most sublime Light. In the Acta disputationis and in s. Epiphanios [1]) and An-Nadim [2]) the Column of Glory is the last traject.

9. The Acta disputationis and s. Epiphanios inform us, that according to the manichean doctrine the souls rise from the earth to heaven by the movement of the twelve continually turning buckets [3]). This cycle of twelve buckets is not mentioned elsewhere, and is replaced by the Column of a current of thin air.

10. Agapius – whom Photios quotes in his Bibl. Cod. – speaks of the Air as being a column and a man, [4]) while the Acta mention only a man. Is Flügel right in suspecting the translator to have read 'Ανήρ in stead of 'Αήρ. We see that Photios has interpreted the text in the same way.

11. The Acta disputationis [5]) and s. Epiphanios [6]) tell us that the souls for their purification rise to the sun, and afterwards to the moon, etc. („when the moon is full, she directs them eastward – here Flügel adds: nach der Sonne??). The other authors f.i. An-Nadim [7]) relate that the souls rise first to the moon, and then to the sun. (v. Shahrastani) [8]). This author is however inconsistent; stating first that the sun purifies the light still mixed with the satans of heat, and the moon the light mixed with the satans of cold, and after that,

---

[1]) s. Epiphanius, adv. haereses LXVI, c. 26): Τῆς οὖν σελήνης μεταδιδούσης τὸν γόμον τῶν ψυχῶν τοῖς Αἰῶσι τοῦ Πατρὸς, παραμένουσιν ἐν τῷ στύλῳ τῆς δόξης, ὡς καλεῖται αἠρ ὁ τέλειος.

[2]) „Er schuf die Sonne und den Mond, um, was auf der Welt von Licht war, rein auszuscheiden, so dass die Sonne das Licht, welches mit den hitzigen Teufeln vermischt war, und der Mond das Licht, welches mit den kalten Teufeln vermischt war, an der Säule des Lobpreises rein ausschied..." (Abu 'lfaradsch Muhammad ben Ishak an-Nadim; Flügel 89).

[3]) s. Epiphanius, adv. haereses, c. 26. Acta disputationis, c. 8.

[4]) Bibl. Codex 179: „Θεολογεῖ δὲ ὁ δύστηνος καὶ τὸν ἀέρα, κίονα αὐτὸν καὶ ἄνθρωπον ἐξυμνῶν."

[5]) „Καὶ ταύτας (sc. animas morientium) ὁ μέγας φωστὴρ ταῖς ἀκτῖσι λάβων καθαρίζει, καὶ μεταδίδωσι τη σελήνη, καὶ οὕτως πληροῦται τῆς σελήνης ὁ δίσκος, ὁ παρ' ἡμῖν προσαγορευομένος... Εἶτα ἐὰν γεμισθῇ ἡ σελήνη, μεταπορθμεύει εἰς ἀπηλιώτην, καὶ οὕτως ἀπόκρουσιν ποιεῖται τοῦ γόμου ἐλαφρυνομένη· καὶ οὕτω πληροῖ τὸ πορθμεῖον... Τῆς οὖν σελήνης μεταδιδούσης τὸν γόμον τῶν ψυχῶν ταῖς αἰῶσι τοῦ Πατρός..." (Acta disputationis, c. 8.)

[6]) s. Epiphanius, adv. haereses, LXVI, c 26 identical.

[7]) „Der Mond übergiebt diese Lichttheile, fügt Mani hinzu, der Sonne, die Sonne aber übergiebt sie dem Licht über sich in der Welt der Lobpreisung (Flügel, Mani, p. 89).

[8]) „der Mond hört nicht auf, die (Theile des Lichts) aufzunehmen vom ersten des Monats, bis zur Mitte desselben, so dass er angefüllt und Vollmond wird; dann führt er sie zur Sonne bis zum Schlusse des Monats, und die Sonne erhebt sie zu dem Lichte über ihr..." (Schahrastani, 289).

conforming to the version current in the West: namely that the purification takes place provisorily in the moon, and more completely in the sun.

etc. etc.

The difference between these two methods of purification should not be treated too lightly: according to the Pythagoricians the souls have their origin in the Central Fire; the sun forms the intermediary stage between that Fire and the terrestrial sphere, and it is from the sun, that finally the souls descend to us. Hermes conducts them later back to the sun. But according to mazdaian tradition the souls first ascend to the region of the stars, then to the moon-sphere, to the sun-sphere, and finally to Garotman-Ahuramazd, kingdom of eternal Felicity. In the theology of Western Manicheism both conceptions (mazdaian and greek) seem to have been combined: the Pythagoricians represented the Air as the domain of the wandering souls. From the air they start their journey to the moon and the sun (mazdaian version).

The different sects should be studied separately

Every Manichean sect and every Christian heresy has been an adaptation of the original Message to some regional doctrines. It can be useful to compare the doctrines of those different sects, but each should be judged according to its own merits, in order to discern its own sources. Combining several manichean theologies, filling up gaps in one of them with elements taken from another, will perhaps only serve to increase the confusion.

I give as an example the translation which F. W. K. Müller has given of a text in estranghelo-writing found in Turfan. [1]) In order to translate an unknown term indicating first the sun, then the moon, he borrows from a writing of s. Augustinus the word ,,luminous ship" which is the vehicle of both celestial Luminaries in the iconography of Numidian manicheism. By such an assimilation Müller arrives at a meaningless notion: ,,...hat er Lichtfahrzeuge zwei, jenes der Sonne aus Feuer und Licht mit fünf Mauern... und 12 Toren und Häusern fünf und Thronen drei und seelensammelnden Engelen fünf, und jenes (Fahrzeug) des Mondgottes aus Wind und Wasser, mit fünf Mauern,... und 14 Toren und Häusern fünf und Thronen drei und seelensammelnden Engelen fünf".

[1]) F. W. K. Müller. Handschriften-Reste in Estranghelo Schrift aus Turfan, Chin.-Turkestan, II Theil (Abhandlungen d. kön. preuss. Akademie d. Wiss. 1904) p. 38.

But, on the other hand, the Khuastaanift mentions „their two luminous palaces". Similarly the manichean treatise of Tuen-huang, translated by Chavannes and Pelliot, tells us: „Le Vent Pur et la Mère Excellente établirent par un procédé ingénieux les dix cieux, ensuite ils instituèrent la roue des révolutions, ainsi que les palais du soleil et de la lune". [1]) But later in the same treatise the author says: „Le Vent Pur fit deux navires lumineux qu'il mit sur la mer de la vie et de la mort, pour la faire traverser aux hommes de bien et pour les amener dans leur monde primitif... le démon de la haine, le maître de la convoitise... en conçut des sentiments d'irritation et de jalousie; il fit alors les formes des deux sexes, le mâle et la femelle, afin *d'imiter les deux grands navires lumineux* qui sont le soleil et la lune, et décevoir et troubler la nature lumineuse, en sorte qu'elle montât sur les *bateaux d'obscurité*, que, menée par eux, elle entrât dans les enfers, qu'elle transmigrât dans les cinq conditions d'existence, qu'elle subît toutes les souffrances et qu'en définitive il lui fût difficile d'être délivrée". [2])

We see here the difference between an iconographic and a purely literary image: in Western Manichean theology the ships which are the sun and the moon, are the constant image and inseparable symbol of the two Luminaries, and we shall see, that they must have entered Manichean religious iconography after Mani's disciples had brought his doctrine to Egypt. In the Tuan-huang treatise this is quite different. The two luminous ships are repeated in the creation of the two ships of Darkness, and these do not appear in any other manichean text.

So the use of a purely literary image for indicating the Great Luminaries' visible movement in the sky, has been extended by the author, for the sake of symmetry, to a fictive couple of invisible beings located in the kingdom of Evil. While in Western manicheism the two Luminaries, daily greeted and adored, move through our material cosmos, the above quoted Chinese text describes them „sailing on the sea of life and death" which indicates a literary association.

Chavannes and Pelliot have remarked the curious anomaly consisting in the fact, that the two heavenly bodies have been mentioned first as „luminous palaces" and afterwards as „luminous ships",

---

[1]) Chavannes et Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine (Journal Asiatique, 1911, t. XVIII) p. 515–516.

[2]) Ib., p. 531–533.

and this without any specification of the role which the ships were considered to play in the purification process. They say: ,,On a vu que, dès le début de la création, l'Esprit Vivant avait constitué le soleil et la lune; comment se fait-il que leurs ,,navires'' n'apparaissent que maintenant? On pourrait à la rigueur concevoir le soleil et la lune comme existant indépendamment de leur fonction de navires de salut; ces navires ne seraient qu'un de leurs aspects; Flügel fait une distinction qui n'est pas sans analogie avec celle-là. Mais nous ne croyons pas que cela soit le cas. Le chinois ne distingue guère entre les temps, et c'est pourquoi, à côté de ,,fit'', nous avons ajouté dans notre traduction la version alternative ,,avait fait''. Le texte a rappelé la constitution du macrocosme pour justifier celle du microcosme, de même ici on rappelle, avec un peu plus de détails que par le passé, la constitution de ,,deux'' navires du soleil et de la lune dans le macrocosme de l'Esprit Vivant pour expliquer la constitution de ,,deux'' sexes dans le microcosme du démon'' [1]).

This seems to be a distorted and untenable explanation. The Luminous Palaces are found in the Khuastuanift [2]) and these palaces have ,,walls, gates and houses'' in Müller's Hsf-Reste. The expression ,,ships'' for sun and moon in the Chinese Ms has been borrowed from Western imagination where it had a fixed iconographical and sacred symbolical meaning. Nowhere in Western Manicheism one reads about the two other ships sailing on the sea of Evil, because nowhere mention is made there of two bodies corresponding in the sphere of Evil to those created to purify the souls. The symbolical and iconographical representation in the West has therefore been metamorphosed by the author of the Tuan-Huang treatise in a simply literary image, which needs not to be explained besides the sacred Eastern images ,,luminous palaces'' for sun and moon.

The ,,ships'' a sacred Egyptian symbol

In Central Asia the heavenly gods do not move in ships, because they are realities for the religious minds, they are associated with real possibilities, and it is impossible that they should sail on seas which nobody has seen. Moreover, in Central Asia sun and moon do not rise or set in oceans, as could be the case for Japan, Malay or

---

[1]) Ib., p. 532 note.
[2]) Von le Coq. Turkish Khuastuanift from Tuan-huang, p. 283/4 (Journal Royal Asiatic Society, 1911, I, p. 284, 288).

Indonesia. The Central Asiatic gods travel on elephants or, like Greek and Roman gods, on war-chariots.

The only region where divine beings use ships, is Egypt, where the surface is during six months every year covered with water. The conception that gods move in chariots, is completely foreign to Egyptian mythology. Osiris and Isis whom, according to Plutarchos, the Egyptians identified with the Sun and the Moon, accomplished their circular journeys in ships. [1]) On Egyptian monuments, in astronomic images, zodiacal representations, for instance in Dendera, Esneh etc., gods and mythological persons are depicted in barks. Apuleius tells us, that Isis holds a vase in the form of a gondola or a ship. [2])

So in the mystagogical imagination of numerous Egyptian sects belonging to different religions, the sacred emblem of the two celestial gods became the vessel, in which they sail through the cosmical space. Iamblichos develops this iconographical vision, when he says: ,,he who navigates a ship, represents the power which governs the world. Just like the pilot, separated from his vessel, holds the helm, the sun is standing at the helm of the whole world. Just as the pilot high up from the stern directs everything, giving the impulse coming from himself, which directs the boat, so, in a far higher degree, does the god from above, from the heart of Nature's first principles, give undividedly the first acting causes of all movements''. [3]) And elsewhere, in the vision of the Egyptian mysteries: ,,the Sun and the Moon are not contained in the visible celestial bodies, but their lives and divine actions contain these bodies... The celestial bodies are narrowly related to the incorporeal essence of the gods. This essence is one, indivisible, immutable, while the body is simple, unrendable, invariable. The visible forms of the gods are born out of divine intelligible models, and remain related with them''. [4])

The introduction of Christ in some gnostic (and manichean) doctrines as a transformation of Osiris or of Osiris + Isis, has been facilitated by these neoplatonic interpretations of Egyptian Mysteries. Moreover the development of the mystery of Osiris and Isis into those of Christ has also been brought about by the introduction of an intermediary notion: that of The Aiôn. In the early ages of

---

[1]) Plutarchus, de Iside et Osiride, c. 34: "Ηλιον δὲ καὶ Σελήνην οὐχ ἅρμασιν ἀλλὰ πλοίοις ὀχήμασι χρωμένους περιπλεῖν ἀεί...

[2]) Apuleius, XI: ,,laeva vero cymbium dependebat aureum, cujus ansulae, qua parte conspicua est, insurgebat aspis."

[3]) Jamblichos. On the Mysteries, VII, 3. [4]) ib., I, 17.

Christianity, the Egyptians had identified Christ with the Aiôn and this notion of Eternity had been in the Egyptian mysteries indicated by the combined signs for Sun and Moon, [1]) because these gods between them govern day and night. This ideological transition has given rise to confusions, of which the Manicheans in Egypt have profited.

II. IV-TH CENTURY NUMIDIAN MANICHEISM

To give an example of the method of investigating each manichean sect independently of any other, we will give shortly some outlines of the Manichean doctrine in 4-th century Africa, and trace it back to its origins.

In Proconsular Africa and in Numidia the Manicheans had no difficulty in composing under the mask of simulated Christianity a doctrine destined for the Elect, where the most thorough inquisitions by Christian bishops would always find some resemblance to the Trinity and the evangelical Message.

Gradually, as the Christian episcopacy, supported by the civil authorities, warned by the dangers which menaced their flock and informed of the manichean tactics for the purpose of concealing their true religion, continued to persecute them, the Manicheans were obliged to include some Christian dogmas even in their secret writings which sooner or later would fall into the hands of their persecutors.

Thus, in the eloquent Pastoral letters left by Faustus of Mileve, quoted and commented on by s. Augustin, the Christian Trinity which all Western Manicheans confessed after the promulgation of Theodosios I's anti-Arian decree, was enriched by elements from philosophical and religious doctrines current in Proconsular Africa.

From the Tertullianists (or Montanists or Kataphrygists) who were still active and who celebrated their Services in their basilicas in the time of s. Augustinus who, in his own diocese, had yet to subdue and disperse their communities, [2]) the Manicheans in Africa have been able to adopt the theory of progressive revelation, according to which the teaching of Christ and of s. Paul had been surpassed and replaced by that of Montanus, and the Gospel no longer sufficed to assure eternal felicity. In the same way, for the African

[1]) See Horapollinis Niloi Hieroglyphica, ed. G. Leemans, Amstelodamus 1835, § 1.
[2]) s. Aug. de haeresibus, c. 86.

Manicheans, who pretended to consider themselves as the true Christians, the belief in the „Epistola Fundamenti" of Mani rendering superfluous faith in the Gospels – not even to speak of the Old Testament which was the book of Evil – was alone indispensable for eternal salvation.

Tertullianus had like his Master discriminated between the Spiritales and the Psychici (not to speak of the Animales), and this classification hardly differed from that of the Electi and the Auditores. The African Manicheans could hardly run in the second half of the 4-th century a greater risk in calling Mani the Paraclete, than the Tertullianists who attributed openly that same supreme title to Montanus. This is for instance what Tertullianus had said, and what in s. Augustinus' time the Montanists without any doubt have openly confessed: „The primitive age is that of the Fear of God, with the Law and the Prophets comes childhood, the Gospel has brought the fervour of youth, to day the Paraclete announces maturity; he has succeeded Christ, and henceforth humanity will not know another Master."

The luminous Powers in Trinity

To define Christ as a Luminous Power seemed to the Manicheans, who pretended to be Christians, largely justified by the luminous phenomena, which had surrounded Him during the Transfiguration on the mount Thabor, and during His birth and (apparent) Crucifixion, according to several apocryphal scriptures quoted by manichean authors. [1] For these reasons Faustus has been able to confess the Manichean belief in the Trinity as a triple manifestation of the same Uncreated Light, namely the Father as the Inaccessible Light; the Word as the Accessible (visible) Light, appearing before us in its two shapes: the Dynamis as the Sun, the Sophia as the Moon, and finally the Holy Ghost as the surrounding Air. [2]

The introduction of this Inaccessible Light in the dogma of Trinity was obviously based on the Paulinian text: „qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem". [3] But at the same time, while considered in all Iranian creeds to be the substance of Divinity and the most elevated of divine Powers, it could easily in Proconsular Africa and Numidia replace the other quasi-material elements, which the prevailing philosophical Schools in those pro-

---

[1]) This later confirmed by an annotation of Photios (Bibl. Codex 230).
[2]) Contra Faustum XX, 2. [3]) I Tim. VI, 16.

vinces taught in turn (Fire, Air, Ether) to be the subtle substance of divinity itself. s. Augustinus has confirmed himself Faustus' statement concerning divine essence as Inaccessible Light, when he confessed having believed, whilst still a manichean auditor, that Christ was an extension emanated from God's luminous mass, „nostrum Salvatorem tamquam de massa lucidissima porrectum ad nostram salutem". [1])

Even after his conversion, s. Augustinus among different exegeses of the first chapter of the book Genesis, seemed to prefer the view that God's words: „Let there be light" indicated the inaccessible and invisible Light which illuminated the most elevated regions of the Cosmos, inaccessible to the human eye. For s. Augustinus it seemed equally possible, that the light of the two great Luminaries, created on the fourth Day, were simply derivations from God's central, invisible Light. [2])

Christ as Sun + Moon

Faustus' assertion of a second doubling of the Visible Light in two spiritual light powers: Dynamis-sun and Sophia-moon, is in accordance with a philosophical and theological theory of his time, accepted by some neoplatonic Schools, and moreover with a Paulinian text, which he must have considered most convenient to enter in his system: „nos autem predicamus... Christum Dei virtutem et Dei sapientiam". [3])

Two centuries previously Tertullianus had shown the second Person of the Trinity as Sermo and Ratio, a century later Paulos of Samosate as Logos and Sophia. Even after his conversion, s. Augustinus accepted for some time the Photinian error, which was in fact but a variant of the one he had confessed when still a manichean auditor.

In all those cases of a doubled Word, the idea had been for several early Christian theologians, to apply to divinity a logical principle, which has in the 4th century been accurately and emphatically defined by Jamblichos, whose philosophy in s. Augustinus' time was extensively taught by the African rhetors. Jamblichos was by his contemporaries (v. Joulianos) venerated as a divine Master and the equal of Pythagoras, Plato and Aristoteles. s. Augustinus has mentioned him among the highly praise-worthy „Graeci valde nobilitati". [4])

---

[1]) Confess. V, 10. [2]) Contra Faustum XXII, 10. [3]) I Cor. I, 24.
[4]) Civitas Dei VIII, 12.

The principle, that the One ,in its relations with creation and creatures, must necessarily double itself, has been defined by Jamblichos as follows: ,,The transition of what is purely-in-itself to that which pertains to it, must be effected by its own intermediary''. [1]) and elsewhere: ,,That which communicates itself to something else, is always preceded by something incommunicable.'' [2])

This distinction between an ideal and static Principle and – inseparably associated with it – a dynamic and active Principle, for which various denominations had been introduced: logos endiathetos and logos prophorikos, God and Demiourgos, had permitted Jamblichos (and his disciple Joulianos) to introduce the two great Luminaries in his philosophy. In Jamblichos' teaching Sun and Moon were inseparably related to the two spiritual Powers, which rule the two halves of the Cosmos, the ideal and the sensible world. The astrology of the time could assign to Helios noeros the ideal and to Selene the terrestrial world.

We need not here stress the importance of the three Helioi in the cosmological doctrines of Jamblichos and Joulianos. As to the Moon, she had already been considered by Philo as a power acting on the boundaries of the spiritual and the sensual world. [3]) In the IV-th oration of Joulianos addressed to king Helios, this eloquent treatise inspired by Jamblichos' philosophy, we find the Moon's superterrestrial role defined as follows: ,,for Selene is the last of the heavenly spheres, which Athene fills with wisdom, and by her aid Selene beholds the Intelligible which is higher than the heavens, and adorns with its forms the realm of matter that lies below her, thus ending its savagery, confusion and disorder''. [4])

To the more cautious terms of Faustus' disclosure of the relations existing between Christ and his two spiritual halves, Dynamis *in* the sun and Sophia *in* the Moon, we may oppose the repeated assertions of s. Augustinus, that, in his manichean period, he had believed Christ to be *identical* with Sun and Moon. [5])

This identity is unique among the creeds of any manichean community throughout three continents. In all others, sun and moon are never identified with Powers of light, but they are inhabited by them, by the First Man, or the Third Envoy, or the Virgin of Light, etc. The identification of Christ with Sun + Moon by the African Manicheans can only be explained as an adaptation to current philo-

[1]) quoted by Proclus, in Timaeum 236 F. [2]) quoted l.c., 214 A.
[3]) de somnis I, 22. [4]) Oratio IV, 150 A. [5]) Confess. III, 6.

sophical doctrines taught and professed by the masters of rhetorics and philosophy in Sicca-Veneria, Thagaste, Carthago etc.

The Holy Ghost = the surrounding Air

As to the Air, domain and essence of the Holy Ghost, we must once more take into consideration, that the substance of divinity was by the Stoics considered – under various names – an „immaterial element'', like Fire, Spirit, Breath (pneuma, flatus), Air, Ether, and that early Christian thinkers in Proconsular Africa, Arnobius, Tertullianus, later s. Augustinus before his conversion, have rejected any suggestion of God being a non-corporeal substance. Tertullianus, with his immense erudition, must have shared the doctrines of the Stoics, en vogue in his time (Zenon, Chrysippos, Antipatros, Ploutarchos) and denied existence to what is immaterial: „Nothing is non-corporeal but what is non-existent''. [1]) „Spirit is nothing else than a matter sui generis in its appropriate form''. [2])

Tertullianus had rejected the vaguer conceptions for Divinity of Platon and Aristoteles, as Reason, Thought or Substance, which should be considered terms of relation and order, and not terms of reality. He, his contemporaries, and later his followers, needed the conception of an element, filling space, which was not matter.

s. Augustinus has been hesitating on this point. For instance, in his Confessions he says that his principal, if not his only errors consisted in imagining God only in some material form; nothing in his view could possibly exist except thus. [3])

On the other hand, in his „de haeresibus'', he excuses Tertullianus for having described the Soul and even God as material beings. „We may suppose that Tertullianus has spoken of God as a material Being, because He is not nothing, neither is He the Void, nor a corporeal or spiritual quality, but He is everywhere in His entirety, and nowhere divided by the multiplicity of the loci in Space, but He rests immutably within His nature and substance. It is not for this reason, that Tertullianus has been called an heretic''. [4])

We may then assume, that also on this point the Manicheans in Proconsular Africa have adapted their creed to the ideologies pre-

---

[1]) Tertullianus, de carne Christi, 11.

[2]) id. adv. Praxeam, 7.

[3]) Confess. V, 3: „Quoniam cum de Deo meo cogitari vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram, neque enim videbatur mihi se quidquam, quod tale non esset, et maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei."

[4]) de haeresibus, c. 86.

vailing in their province. When locating in their system the Holy Ghost – a Power absolutely foreign to their theology and introduced in it ,,pour le besoin de leur cause'' – they have been induced, not to use terms of Light, but to borrow from the leading philosophical Schools the notion of the Air as divine substance, according to the teaching of Anaedesimos of Knossos, and many other Stoic philosophers.

MEDEDELING

JEZUS' MENSWORDING ALS MARIOLOGISCH PROBLEEM EN LEERSTELLIG GESCHIL IN DE CLASSIS BREDA ANNO 1622

Dogmatische tegenstellingen tussen rechtzinnige predikanten als gevolg van R.K. theologische scholing in de zeventiende eeuw

De aandacht der nog maar acht jaren oude classis Breda werd gedurende een groot deel van 1622 in beslag genomen door een leerstellig geschil in de gemeente van Breda, waardoor Ds Muysholius en Ds Hanecop Roomse gevoelens meenden te hebben ontdekt inzake Ds Boxhorn's opvattingen over Jezus' geboorte. We dienen hier over deze eigenaardige kwestie natuurlijk kort te zijn, doch menen haar toch wel eens even onder de aandacht van onze huidige theologen te mogen brengen. aangezien genoemde classis er aanwijzingen in vond om nog strenger toe te zien op de zuiverheid in de leer bij hen, die zich als gewezen R.K. geestelijken aanmeldden voor de examens, welke toelating verleenden tot de bediening als evangeliedienaren bij de Hervormde gemeenten. Ook nu was het voltallig college van ouderlingen [1]) en een deputatie uit de magistraat [2]) door de classis opgeroepen, om verklaringen af te leggen en het geschil mee te helpen beslechten. Ouderling Bax deelde o.m. mede, dat de ijver der predikanten zeer loffelijk was, „dat hare Predicanten voor desen zeer goeden dienst hadden gedaen ende de kercke Godes heerlick gesticht, maer dat nu ter contrarien de kercke door de selve wierde ontsticht". En dat werd vooral hierdoor veroorzaakt, dat zij hun geschillen op de preekstoel tegen elkaar uitspeelden „tot groote ergernisse der swacken".

Het voornaamste geschil liep over Christus' geboorte, „of sy natuerlick dan offe mirakeleus is". Bovendien meenden de ouderlingen, dat de predikanten tegen de speciale ordonnantie der kerk van Breda hadden gehandeld door langer te preken dan was vastgesteld, terwijl zij of een hunner een pas opgerichte kerkelijke bibliotheek [3]) niet goed hadden beheerd.

---

[1]) Dit bestond toen uit 5 personen met name Roelof Bax, Peter Lanschot, Antoni van Son, Willem Beens en Herman Peters. Zij vormden tevens partij in het geding, want te voren hadden de twistende partijen een oproep ontvangen om in het consistorie hun geschillen „ter neder te leggen", waaraan zij niet hadden voldaan.

[2]) Hiervoor verschenen de drossaard der stad als vertegenwoordiger van de Prins, burgemeester Bernage en de griffier der stad.

[3]) Over deze kerkbibliotheek van Breda, gelijk ook enkele andere Hervormde gemeenten die hebben gehad of nog hebben (o.a. Zutphen, Haarlem, Franeker enz.), leest men elders niets; daarom laten we hier volgen, wat de classisnotulen van 1622 (2 Maart; 1e classisboek) daarover zeggen: „Alsoo er *voor eenighe jaren* eene bibliotheque was begonnen opgerecht te worden, ende oock eenich gelt daertoe in den Haghe ende elders was ontfanghen, ende daer oock boecken voor gekocht; ende de handelinge van het

De predikanten Muysholius en Hanecop verantwoordden zich ten opzichte van hun weigering, om voor de kerkeraad te verschijnen, met de bewering, dat zij daar om des lieven vredes wille maar niet waren gekomen, ,,alsoo sij dickwijls hadden ondervonden, dat door D. Boxhornij hevigheyt ende ongestuymich comportement in den kerckenraet, mits hij de selve gantz kleijn ende voor niet acht, de saecke slimmer geworden was''. Dit tekent evenzeer de persoon van Ds Boxhorn als de onderlinge verhouding der predikanten in de Bredase Hervormde gemeente van het jaar 1622. Toch haalde zowel Ds Muysholius als Ds Hanecop zich door die weigering het ongenoegen en een berisping van de classis op de hals en vervolgens kregen alle drie predikanten gelegenheid om hun standpunt in de onderhavige kwestie uiteen te zetten. Ds Boxhorn begon met de voorlezing van zijn verweerschrift: ,,Aensprake H. Boxhornij teghen D. Muusholium ende D. Hanecopium'', waarin het aan beschuldigingen aan het adres der genoemde medebroeders niet ontbrak en welks voorlezing de classis ,,met patientie, hoewel niet zonder verdriet'' aanhoorde. Ds Muysholius haalde daarna een verweerschrift in ms. te voorschijn, getiteld: ,,Capita accusationum contra D. Boxhornium'', waarvan het aanhoren voor het eerwaarde college evenzeer ,,gheen vreught en was''. Alleen D. Hanecop deed zijn voorstellen mondeling, want volgens zijn verklaring ging het slechts hierom: ,,als maer de leere suyver behouden wierdt''.

Want hoewel elk der predikanten geenszins de ,,maeghdelickheyt Mariae, des Heeren Moeder'' ontkende, was er tussen Ds Boxhorn enerzijds en Ds Muysholius en Ds Hanecop anderzijds wel een diepgaand verschil, ,,over de maniere van de gheboorte Christi, hebbende D. Boxhorn alsoo daer van gepredickt, dat hij sijnen Broederen en verscheydenen anderen van de Ghemeynte achterdencken hadde gegeven, als dat hij gevoelde ende dreef, dat onse Heere zoude geboren zijn, de moeder [1]) gesloten zijnde ende blijvende, gelijck als der Papisten gevoelen is, waer uyt dan bij sommighe van de Ghemeynte voorder onbehoorlick gevoelen van het lichaem Christi was ontstaen, (zo als D. Hanecopius refereerde) als of het maer een phantasticq lichaem ware geweest, ende als of Christus van sijne moeder even gelijck ende niet anders als eene schaduwe ware gescheijden''.

In deze afwijkende Christologische voorstelling van Jezus' menswording nu hadden de beide andere Bredase predikanten aanleiding gevonden, om deze materie in speciale preken ,,claerlich ende duydelick voor de Ghemeynte te verhandelen ende het volck wel in te scherpen, dat

---

zelve gelt ende boecken bij een van de Predicanten was geweest; Item dat oock eenighe boecken waren gegeven geweest totte Bibliotheque, diemen daernae wederomme hadde te huijs gehaelt met eene excuse van datse alleenlick conditionaliter waren gegeven geweest, dat de Broeders geliefde die saecke wat te ondersoecken, hoe het daermede al gegaen is ende noch gaet.'' Bij onderzoek nu was de broederen gebleken, dat er geen onregelmatigheden waren gepleegd, doch dat de geschillen over het betwiste leerpunt de geesten dusdanig in beslag hadden genomen dat de zorg voor de bibliotheek er tijdelijk bij was ingeschoten.

[1]) Baarmoeder; vgl. Verdam, Mnl. Wdb. i.v.

onse Heere Christus een warachtich menschelick lichaem heeft aengenomen, onsen lichamen gelijck etc."

Aldus en met andere redenen aangevuld Ds Hanecopius, die in het gevoelen van zijn oudste confrater een te veroordelen R.K. misvatting meende te moeten signaleren. Doch toen Ds Boxhorn zijn mening over deze zaak voor de classis ontvouwde, kwam ook hij tot de slotsom, dat de geboorte van Jezus op natuurlijke wijze zou zijn geschied ,,apertionem aliqualem". Om nu alle twijfel weg te nemen, stelde de classis een tweetal artikelen samen over dit geloofspunt, om die te doen ondertekenen door de beide twistende partijen, welke hier zeker in originali dienen vermeld te worden.

,,Artyckelen belangende het baren vande heylige maget [1]) Maria, de moeder onses Heeren, dewelcke de Broeders Predicanten binnen der Stadt Breda versocht worden vande Classe gesamentlick te willen onderteyckenen, op dat haere eenigheyt in dit stuck de Ghemeynte mach bekent worden.

1. ,,Dat tusschen hen gheen verschil en is noch oijt geweest en is over de maeghdelickheijt Mariae: want sij ten wederzijden bekennen ende vastelick gelooven, dat Maria, maeght zijnde, ontfanghen ende maegt blijvende, Christum gebaert heeft.

2. ,,Dat de plaetze Luc. 2 veers 23: Een yegelick knechtken, dat de moeder opent, in onse Nederlandtsche oversettinghe wel overgeset is, ende oock nae de letter in de geboorte Christi uyt de maghet Maria vervult is."

Het had nog heel wat voeten in de aarde, om de drie predikanten te bewegen, deze artikelen te ondertekenen, aangezien Ds Muysholius en Ds Hanecop verklaarden, dat Ds Boxhorn wel degelijk zulke afwijkende gevoelens beleden en in preken uitgewerkt had, als hem waren toegerekend, zodat eerst na enige redactiewijzigingen van beide punten ondertekening volgde en de vrede tussen de broederen werd gesloten. Ds Plancius werd van classiswege belast, om de eerstvolgende Zondag ,,nae de neghenuursche predicatie" deze artikelen vanaf de predikstoel te Breda de Hervormde gemeente voor te lezen en mededeling te doen van de ondertekening der drie predikanten, om voor zoveel doenlijk alle gerezen ergernissen, door deze onverkwikkelijke geschiedenis ontstaan, weg te nemen.

Toch konden Ds Muysholius en Ds Hanecop ook na de verzoening niet nalaten nog even te doen uitkomen, dat Ds Boxhorn ook anderszins af en toe wel ,,op sijn Arminiaens oft immers daernae smaeckende" zou gepredikt hebben, wel een bewijs, hoe het terrein van de strijd over de leer der Hervormde kerk ook in West-Brabant gedurende de eerste jaren na de Nationale Synode te Dordrecht moeilijk door de vaak twistzieke predikanten kon worden verlaten!

Eerst na langdurige besprekingen, vermaningen en smeekbeden der bijeengekomen predikanten, ,,datse doch om Christi wille de selve diffe-

---

[1]) Deze benaming was op zichzelf ook typisch R.K.

renten alle ter weerzijden varen laten ende versmooren in het vijer der liefde", en vooral ook onder de indruk der krachtige toespraak van de drossaard, dat de Prins [1]) zulke openbare twisten en haarkloverijen in de Hervormde gemeente van zijn erfdeel moede was geworden en niet langer zou dulden, werden Ds Boxhorn, Ds Muysholius en Ds Hanecop bereid gevonden, elkaar de hand der verzoening te bieden en het gebeurde in alles te vergeven en te vergeten. Dit is dan ook de laatste twist geweest, waarin Ds Boxhorn te Breda werd betrokken en in de laatste drie jaren van zijn aanwezigheid en werkzaamheid aldaar toonde hij zich merkbaar volg- en verdraagzamer.

Wat de min of meer buiten deze twist staande andere ,,particuliere injuriën" betreft, waarmede zij elkander de bot hadden vergald, daarvan kunnen we hier geen bijzonderheden mededelen, aangezien na het beslechten van het geschil in de classicale vergadering ,,de beschuldinghen, schriftelick ter wederzijden over gelevert, gescheurt ende in 't vijer geworpen ende verbrandt zijn".

Wel werden zij nog vermaand ,,malcanders predicatien te frequenteren ende niet meer sich daer van te absenteren, gelijck als tot noch toe is geschiet", hetgeen zij ook beloofden te zullen nakomen. Ten slotte werd de vermaning herhaald om elkaar noch in consistorio, noch veel minder op de preekstoel over geschilpunten in de leer aan te vallen, of het elkaar lastig te maken, doch daarmee in de classis te komen, om die broederlijk te bespreken. En wat betrof ,,van niet te predicken over de gestelde uure, daer op nu gantz niet gepast en wiert", daarin beloofden zij zich ook te beperken en zich te houden aan de regel, in de Bredase kerkenorde daarvoor gesteld; alleen Ds Hanecop tekende zijn bereidverklaring op dit stuk ,,met seker restrictie", waarin bestaande blijkt echter niet. De kwestie der bibliotheek en het beheer daarvan werd nog aangehouden tot een volgende classisvergadering, doch het grote succes der bijeenkomst, die twee volle dagen in beslag had genomen, was wel in overeenstemming met de voldoening en dankbaarheid der broederen, namelijk het behoud en de handhaving van de vrede in de Hervormde gemeente te Breda, met welk verblijdend resultaat zich ook Prins Maurits zeer ingenomen betoonde.

Tot het verkrijgen van deze bevredigende uitslag had zeker wel het meest bijgedragen de onvermoeide werkzaamheid van de onder alle omstandigheden zo verzoeningsgezinde Ds Plancius van Oosterhout, die als continueel scriba der classis Breda bovendien alle stukken, op deze zaak betrekking hebbende en de met de Prins daarover gevoerde correspondentie onder zich had en daardoor het best op de hoogte was van de kerkelijke toestanden in de Bredase Hervormde gemeenten.

Daarom was het ook des te meer een schokkend bericht, toen in de vergadering van 8 April bekend werd, dat hij een tweede beroep uit Amsterdam had ontvangen, thans in de plaats van Ds Johannes Sylvius, ,,om binnen dese stadt in het gasthuys te wesen ordinaris predicant op sulcken

---

[1]) De Prinsen van Oranje waren als heren van Breda en zijn Baronie tevens collatoren der Hervormde gemeenten in die heerlijkheid.

voet ende voegen als D. Sylvius voornoemt dat bedient hadde". Behalve de beroepbrief van de Amsterdamse kerkeraad hadden ook de magistraat en classis aldaar het beroep krachtig gesteund en de beroepen predikant toonde zich ook zelf zeer wel bereid, om het aan te nemen. Hoezeer Jhr. Johan Coemen en Claes Janssen als ouderlingen der gemeente Oosterhout daarover ook hun leedwezen uitspraken, ,,te kennen gevende hare groote beswaernisse ende herten droefheijt, dat haren getrouwen ende bij alle menschen liefgevallen Predicant hun nu in dese tijt ende gelegentheijt soude ontnomen werden, daer door sij vreesden dat hare kercke niet weynich soude afnemen", konden zij toch geen voldoende redenen opgeven om het beroep te stuiten of ongedaan te maken. Zij zagen er voor hun predikant een eervolle promotie in, ,,als worden wt eene cleyne gemeynte in een groote, wt een dorp in de seer treffelijke stadt van Amsterdam ende bij sijne ouders, die hier inne seer verblijdt souden sijn, geroepen". Aldus werd het beroep goedgekeurd en moest de gemeente Oosterhout van een nieuwe bedienaar des Woords worden voorzien, want eerder kreeg Ds Plancius geen vergunning om te vertrekken. Doch zijn heengaan zou een gevoelig verlies voor geheel Hervormd West-Brabant betekenen vooral als vredestichter en beslechter van kerkelijke geschillen.

(Voornaamste handschriftelijke Bron: Oudste Classisboek der Cl. Breda, 1614–1657.)

Breda, 1954 A. HALLEMA

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

Karl Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Beiträge zur historischen Theologie, herausgeg. von Gerhard Ebeling, 15, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1953, 302 blz. + bijlage, DM 39.60.

Onder de in 1947 bij de Dode Zee gevonden handschriften bevond zich een tekst van Hab. 1 en 2, voorzien van commentaar. Deze werd in 1950 te New Haven door M. Burrows gepubliceerd en sindsdien zijn vele verhandelingen aan de merkwaardige tekst gewijd. Het meest uitvoerig is echter het bovengenoemde werk van K. Elliger, hoogleraar te Tübingen, die bezig was in de serie Das Alte Testament Deutsch een tweede druk van Bd 25 Die Propheten Nahum, Habakuk voor te bereiden toen de verrassende ontdekking van het handschrift op zijn weg kwam. De schrijver doet een verdienstelijke poging het handschrift zoveel mogelijk uit zichzelf en met terzijdelating van verwante literatuur, zoals b.v. de „Damaskusschrift" te verstaan. Deze isolering heeft bezwaren maar is ook begrijpelijk, gezien het praematuur karakter van elke publicatie over de Dead Sea Scrolls gedurende de periode, waarin het onderzoek der grotten en de uitgave der gevonden manuscripten nog niet is afgesloten.

Eén van de grote verdiensten van Elligers boek is, dat het ons in de gelegenheid stelt zijn methode op de voet te volgen. Daarom kan het steeds een goed uitgangspunt blijven voor alles wat verder nog over de Habakukcommentaar geschreven zal worden.

Zoals bekend is, vertoont Kol. II van het handschrift een aanzienlijk hiaat. Daarom is het eerste hoofdstuk gewijd aan een reconstructie van de geschonden tekst, waarbij Elliger tot dezelfde resultaten komt als I. Rabinowitz, die deze publiceerde in de Journal of Biblical Literature van 1950. Het tweede hoofdstuk bevat verdere voorstellen tot reconstructie van de hier en daar onduidelijk overgeleverde tekst. In het algemeen zal men met de voorzichtig aangebrachte aanvullingen en correcties kunnen instemmen. Het zwakste deel van het boek is hoofdstuk 3, waarin gesproken wordt over de waarde van het handschrift voor de tekstcritiek. Elliger meent, dat afgezien van de orthografie de tekstvorm van Habakuk in het pasgevonden handschrift niet wezenlijk verschilt van de masoretische overlevering en daarom een bewijs is voor de ouderdom en de betrouwbaarheid van de laatste.

Met instemming las ik hoofdstuk 4 over de schrijfwijze en de uitspraak van het Hebreeuws en over enkele uiterlijke kenmerken van het handschrift. De belangrijkste hoofdstukken zijn echter 5 en 6, waarin achtereenvolgens de taal, de stijl en de methode van de commentaar besproken worden. Hier is de schrijver, mede dank zijn onovertrefbare akribeia op zijn best. Hij wijst er terecht op hoe de commentator thuis is in de bijbelse literatuur en zich gemakkelijk van bijbelse zinswendingen bedient. Van gewicht is zijn critiek op de 13 hermeneutische grondregels, die Brownlee

meende ontdekt te hebben. Het hermeneutische principe is typisch apocalyptisch: het overgeleverde profetische woord is eschatologisch te verstaan, de tegenwoordige tijd wordt gezien als eindtijd, er is een diepgaande verwantschap met Daniël 9. Van belang lijkt mij de opmerking, dat het ontbreken van Hab. 3 voornamelijk moet worden toegeschreven aan het feit, dat de commentator, die het bijbelboek in 43 secties had verdeeld en steeds beknopter wordt, bij het derde hoofdstuk niets meer te vertellen had. De inleidingswetenschap hoeft uit dit ontbreken van Hab. 3 dus geen vérstrekkende consequenties te trekken.

Hoofdstuk 7 bevat een vertaling met commentaar, waarbij Elliger zich een uitstekende exegeet toont. De meeste vraagtekens zal men moeten zetten bij hoofdstuk 8, waarin getracht wordt tot een chronologische bepaling te komen. Hij behandelt hier de verschillende hypothesen over de datering, de zeer jonge datering in de na-talmoedische tijd van Zeitlin en Driver, de opvattingen van Weis, Lehmann, Vermès, Coppens, Teicher, Dupont-Sommer, Segal en Reicke. Terwijl de laatste denkt aan de Seleucidische aera, meent Elliger, dat de Romeinse tijd tussen 65 v. en 70 na Chr. het meest in aanmerking komt. Het onbevredigende van deze datering wordt veroorzaakt door de vaagheid van de commentator; deze spreekt in zo algemene termen over „de leraar der gerechtigheid", „de boze priester" en de „Kittiërs", dat de identificatie van de laatsten met Hyrcanus II en de Romeinen onzeker blijft, zolang men geen duidelijke gegevens uit de overige literatuur uit dezelfde periode als de Habakukcommentaar kan putten. Het negende hoofdstuk, dat zeer kort handelt over theologische achtergronden van de commentaar, sluit nauw aan bij de hypothetische datering in de Romeinse periode. Het spreekt vanzelf, dat bij een onderzoek over de materie, die zo in het middelpunt der belangstelling staat een „Nachtrag" niet kon ontbreken.

Samenvattend mogen we concluderen, dat we hier te doen hebben met een zeer waardevol boek, waaraan niemand, die zich met de Dead Sea Scrolls bezighoudt zonder schade kan voorbijgaan. M. A. BEEK

NIEUWE TESTAMENT

M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953, Prijs ing. f 9,50.

Met dit proefschrift, waarop De Jonge cum laude bevorderd werd tot doctor in de godgeleerdheid door de Leidse faculteit, heeft hij ongetwijfeld een belangrijk stuk wetenschappelijk werk geleverd. Hij tracht in dit werk, dat eigenlijk een litteraire inleiding tot de „Testamenten van de Twaalf Patriarchen" is, aan te tonen, dat de in 1698 reeds door Grabe uitgesproken en sinds 1884 nagenoeg algemeen heersende opvatting, dat de Testamenten van de Twaalf Patriarchen een christelijk geinterpoleerd Joods geschrift zijn, onjuist is. De Jonge meent, dat wij met een christelijk geschrift te doen hebben, voor welks compositie echter veel Joods materiaal is gebruikt.

Na een kort overzicht over de theorieën omtrent de „Testamenten" snijdt de auteur eerst het textcritische probleem aan. Op grond van een

uitgebreid onderzoek van de teksten komt hij tot een andere waardering van het handschriftenmateriaal dan Charles. De laatste achtte Ms. *c* het beste, De Jonge meent dat *b* verreweg de voorkeur verdient. De Slavische en de Armeense versie acht hij niet van grote waarde. Verder meent hij, dat het ondoenlijk is om op grond van textcritische overwegingen interpolaties in de ,,Testamenten" te herkennen.

In het tweede, het grootste hoofdstuk van zijn boek, onderzoekt de auteur de compositie van zeven der ,,Testamenten". De zgn. interpolaties blijken nauwer samen te hangen met de rest van de tekst, dan men veelal meent. Op grond van een vergelijking van het Griekse Test. Levi met het Levi-fragment uit de Caïro-Geniza concludeert De Jonge tot het bestaan van een (verloren geraakt) joods Levi-geschrift, dat een belangrijke bron geweest moet zijn van het Genizafragment en van het Test. Levi. Vergelijking van het bestaande Hebreeuwse Testament van Naphtali met het Griekse Test. Napht. voert hem tot een soortgelijke aanname. Beide ,,geschriften" worden aangeduid als Or. Levi en Or. Naphtali. Oorspronkelijk Joodse Testamenten hebben naar de mening van de auteur nooit bestaan, de Griekse Testamenten, zoals wij die kennen zijn hoogstwaarschijnlijk het product van een Christen, die Or. Levi en Or. Napht. gebruikte en die hetgeen hij daaruit opnam aanvulde met materiaal van andere herkomst. Voor Test. Juda; Test. Ruben; en Test. Josef gebruikte hij haggadisch materiaal van verschillende herkomst, op het laatste Test. had ook de Griekse Phaedratraditie invloed. Test. Issachar en Test. Zebulon bevatten minder haggadisch materiaal. Het door de auteur der ,,Testamenten" gebruikte materiaal werd ook door andere auteurs gebruikt, o.a. door die van het Jubileënboek. In al de ,,Testamenten" is de verwerkte haggada aanleiding tot paraenese. Om dit laatste gaat het de schrijver in werkelijkheid. Een zekere conclusie over de plaats van ontstaan van het geschrift acht De Jonge niet mogelijk, misschien is er een geringe aanwijzing in de richting van Syrië. Op grond van enkele overeenkomsten met opvattingen in andere oudchr. geschriften kiest de auteur als datering ongeveer het jaar 200.

De mij toegemeten plaatsruimte verhindert een diepgaande bespreking. Met de algemene lijn van dit werk meen ik te kunnen instemmen. De Jonge heeft het m.i. inderdaad waarschijnlijk gemaakt, dat de ,,Testamenten" een christelijke compositie zijn, en niet slechts een door christenen geïnterpoleerd Joods geschrift. Dit brengt met zich mee, dat ze dus een niet onbelangrijke bijdrage vormen voor de kennis van het christendom der eerste eeuwen; en dat ze daarentegen niet zonder meer mogen worden gebruikt als bronnen voor de kennis van het Jodendom. Verder is het niet zonder belang te zien, dat bepaalde stromingen in het christendom rustig Joods materiaal gebruikten voor hun religieuze doeleinden. Ter zake van details verschil ik op sommige punten met de auteur van mening. Hij accepteert me te gemakkelijk het gebruik van geschreven bronnen door de auteur van de Testamenten. Dit brengt hem van tijd tot tijd tot constructies aangaande datgene, wat de auteur van de Testamenten met zijn materiaal gedaan moet hebben (o.a. op p. 42). De paraenese daarentegen acht hij ongetwijfeld afkomstig van de auteur der Testa-

menten (b.v. p. 73 en p. 77). Nu wil ik het gebruik van geschreven bronnen niet a priori uitsluiten, doch m.i. zal er rekening mede gehouden moeten worden, dat de auteur der Testamenten mondeling overgeleverd materiaal gebruikt kan hebben. Doet men dit, dan zal men op verscheidene punten minder stellige uitspraken over de compositie der „Testamenten" kunnen doen dan De Jonge, te meer, wanneer men ook nog in rekening wil brengen dat bepaald materiaal van joodse afkomst, dat christelijk gebruikt is, reeds in christelijke handen was, aleer de auteur van de „Testamenten" het schriftelijk fixeerde. En met deze mogelijkheid zal men moeten rekenen, indien men als datering voor het geschrift ong. 200 p.C. aanneemt. Zodra men deze mogelijkheden gaat stellen, dan wordt De Jonge's argumentering voor de samenvoeging van traditioneel haggadisch materiaal met paraenese van de hand van de auteur van de „Testamenten" veel minder klemmend. Wat er bij de compositie nl. precies gebeurd is weten we niet. De mogelijkheid moet opengehouden worden, dat er reeds paraenese verbonden was met het haggadische materiaal, dat de auteur verwerkte, en dat de gehele zaak reeds in christelijke handen *was*, eer hij aan het werk toog. Wanneer De Jonge meent, dat we de „Testamenten" misschien kunnen beschrijven „as a Christian attempt to annex the results and methods of Jewish learning", dan zou ik daar tegenover willen stellen, dat op deze wijze een veel te kunstmatige gang van zaken geconstrueerd wordt. Naar mijn overtuiging heeft het alleroudste christendom in velerlei opzicht met joodse methodes gewerkt en ook wel joodse resultaten verwerkt; en dit moet later in bepaalde kringen eenvoudig zijn voortgezet. Zo gezien kan er van annexeren geen sprake zijn. In ieder geval ware het voor het geheel van het boek gewenst geweest, dat een onderzoek naar de oudchristelijke paraenese was ingesteld. Dit onderzoek zou het dan misschien mogelijk gemaakt hebben, met iets meer stelligheid over de compositie van de „Testamenten" te kunnen spreken. Dat dit onderzoek ontbreekt acht ik een manco van De Jonge's werk. Wanneer De Jonge op p. 78 meent, dat de auteur van de „Testamenten" op een bepaald punt gewerkt heeft op grond van een „vertaling" der LXX en op p. 118 daarop voortbouwend tot de mogelijkheid komt, dat hij met Griekse bronnen werkte, dan geldt hier opnieuw, dat De Jonge zich niet voldoende rekenschap gegeven heeft van hetgeen er met het materiaal gebeurd kan zijn, voordat de auteur der „Testamenten" het verwerkte. In een dergelijk geval zal men niet meer kunnen beweren, dan dat de auteur op dit punt gewerkt heeft met een traditie, die *ook* haar weerslag vindt in de LXX. Men moet de LXX nl. als een targum beschouwen. En strikt genomen volgt hier dan niets uit omtrent de taal van die traditie. Meer dan eenmaal spreekt De Jonge over een bron, die aan de „Testamenten" en aan „Jubileën" op bepaalde plaatsen ten grondslag moet liggen. Ik vraag mij af, of hij zich dan ook niet, met name, wanneer men met geschreven bronnen wil werken, had moeten inlaten met de datering van „Jubileën". Volgt men De Jonge's datering van de „Testamenten" en houdt men voor „Jubileën" de gebruikelijke datering aan, dan ligt er een verschil van ruim 200 jaar tussen beide werken.

Deze critische opmerkingen mogen de auteur overtuigen van de sympathie, waarmee ik me in zijn belangrijk, doch niet gemakkelijk leesbaar werk heb verdiept. De firma Van Gorcum gaf het werk keurig uit. Zeer te betreuren is het, dat de noten niet aan de voet van de pagina staan. Dat vermindert haar waarde aanzienlijk. Een register en een litteratuurlijst completeren het geheel. Beide hadden uitgebreider kunnen zijn, daar De Jonge er niet al zijn lectuur en zijn gehele tekstenmateriaal in verwerkt heeft. J. W. DOEVE

J. C. A. FETTER, *Paulus, de Gelovige*, Arnhem 1953. Prijs geb. f 8,50.

Het is een genoegen dit boek van Dr Fetter te lezen. Fetter geeft in dit werk *zijn* visie op Paulus, en wil trachten de moderne mens met de gedachtenwereld, meer nog, met de prediking van Paulus, zoals hij die ziet en verstaat, te confronteren. Dit geschiedt niet, dan nadat de lezer op eenvoudige, prettig leesbare wijze is ingeleid in Paulus' *Umwelt.* Onder de titels ,,Paulus de Apostel"; ,,Paulus de Apostel der Liefde", ,,Paulus en de Praedestinatie"; ,,Paulus en de Eschatologie"; ,,Paulus en de Vrouw" en ,,Paulus en Wij" tekent Fetter de levensgang en de verkondiging van de apostel. Wanneer men in de Inleiding leest, dat de auteur vele paulinische gedachten, die volgens hem aan de periferie liggen, ronduit bestrijdt, dan schrikt men misschien even. Doch wanneer men het boek zelf leest, komt men die schrik spoedig te boven. Inderdaad wijst Fetter op het tijd- en plaatsgebondene van Paulus. Doch hij doet dit niet zonder tevens het zijns inziens waardevolle in het tijd- en plaatsgebondene van de apostel aan te wijzen. Dat hij de praedestinatio gemina bestrijdt, wie zal dat anders van deze Remonstrantse emeritus verwachten? En hoevelen buiten zijn onmiddellijke kring van geestverwanten bestrijden die niet met hem! Fetters boek bedoelt niet een wetenschappelijke studie over de apostel te zijn, die bepaalde problemen in nieuw licht stelt. Het wil slechts op grond van de door de auteur verwerkte wetenschappelijke litteratuur een verantwoorde tekening geven van wat Paulus werkelijk gewild heeft. Dit betekent echter niet, dat Fetter een min of meer geslaagd compilatiewerk heeft geschreven. Het berust wel degelijk op eigen oordeel over de teksten. Uiteraard kan men op sommige punten in wetenschappelijke decisies met de auteur van mening verschillen. Waar dit boek echter niet een Paulusstudie in wetenschappelijke zin bedoelt te geven, heeft het weinig zin dergelijke punten naar voren te halen. Belangrijker is, dat we hier het getuigenis hebben van een modern mens, die met beide benen in de huidige wereld staat, doch die, met eerbied naar de apostel van Jezus Christus luisterende, zich in zijn leven door diens prediking gesterkt weet. Wanneer Paulus zegt, dat hij door Christus is, die hij is, dan zal Fetter daaraan toevoegen: en ik zou ook zonder de apostel van Christus niet zijn, die ik ben. Daarin ligt de diepste waarde van dit boek. Van Loghum Slaterus gaf het keurig uit, tegenover de titelpagina treffen we de ,,Paulus" van Rembrandt uit het Kunsthistorisches Museum te Wenen aan. J. W. D.

KERKGESCHIEDENIS

HEINRICH BORNKAMM, *Luthers geistige Welt*, Bertelsmann, Gütersloh 1953, 2. Aufl., 350 S., geb. DM. 14.—.

In een 16-tal hoofdstukken, oorspronkelijk afzonderlijke lezingen, behandelt de schrijver verschillende aspecten van Luthers theologie en betekenis: zijn leven, de wereldhistorische betekenis der 95 stellingen, de verborgene en geopenbaarde God, geloof, sacrament, leven en sterven, de Kerk, genade of boete, natuur, geschiedenis, volk, staat, sociale vragen, de vertaling van het N.T., Luther en de duitse Geest, zijn dood en testament. In deze tweede druk zijn verschillende hoofdstukken herzien en uitgebreid. Bornkamm, afkomstig uit de school van Karl Holl, vertoont zich hier als een uitnemend kenner van Luther en een zelfstandig en boeiend vertolker van diens theologie. Of hij altijd voldoende distantie van zijn onderwerp genomen heeft? Dat vraagt men zich af bij de lectuur van het hoofdstuk over de sacramenten. Bornkamm prijst Luthers geestelijke, religieuze avondmaalsopvatting evenzeer als zijn dialectisch meesterschap boven dat van zijn tegenstanders. Maar als hij nu tenslotte de blijvende betekenis van Luthers avondmaalsleer ziet in het feit dat hier symbool tot werkelijkheid werd, dan willen wij er toch aan herinneren dat dit althans voor de Rooms-Katholieken en voor de calvinisten evenzeer het geval was en dan vragen wij ons toch af of de theologische middelen die Luther voor dit doel gebruikte, b.v. de twee-naturenleer, ook in die tijd nu wel zo onaantastbaar waren als de schrijver het doet voorkomen. Bij de weergave van Luthers staatsbeschouwing betwijfelen wij het, of de persoonlijke roeping en autoriteit van de vorst ten aanzien van de kerk wel zo gescheiden kan worden van het ambtelijke gezag der overheid in kerkelijke aangelegenheden als Bornkamm doet (279). Luthers opvatting van de verhouding tussen kerk en staat heeft ook nog wel minder gunstige gevolgen gehad dan dat zij in Duitsland een tegenwicht schiep tegen het Macchiavellisme (280, 319). Van de verschillende fraaie opstellen in dit boek noemen wij in het bijzonder nog dat over God en de geschiedenis, waaruit duidelijk blijkt dat Luther er geen philosophie op na hield om de zin der geschiedenis te onthullen, maar wel geloofde in God, wiens daden in het gebeuren woorden zijn, waardoor Hij spreekt in genade en gericht.

W. F. DANKBAAR

ORIGENES, *Geist und Feuer*. Ein Aufbau aus seinen Schriften von HANS URS VON BALTHASAR. Otto Müller Verlag, Salzburg, 2 Aufl., o.J., 542 S.

Met grote kennis van zaken heeft Hans Urs von Balthasar (de R.K. geleerde, die o.m. bekend is geworden door zijn boek over Karl Barth) uit het overweldigende oeuvre van Origenes een systematisch opgebouwde bloemlezing samengesteld en daardoor voor velen de toegang verschaft tot een der geniaalste theologen der kerk. Van Origenes pleegt men zich af te maken met een verwijzing naar zijn allegorese, zijn leer van de wederoprichting aller dingen en zijn omwerking der christelijke openbaring tot

een grieks-philosophisch, gnostisch systeem. Maar wie de specimina van déze allegorische bijbelexegese leest zal zich niet alleen verbazen over zoveel verblindend-scherpzinnig vernuft, maar ook over zoveel diepzinnig inzicht. Von Balthasar betoogt in zijn inleiding dat vele van Origenes' ketterijen niet beschouwd moeten worden als zijn eigen diepste overtuigingen, maar veeleer als werkhypothesen waarmee hij onderstellenderwijs en γυμναστικῶς opereerde (wie naar het spel-element in de theologie zoekt, kan hier terecht!). Deze stelling is een afzonderlijk onderzoek waard. In ieder geval is de ,,man van staal" zo verbluffend veelzijdig, dat wij – ook al zullen wij telkens zijn denkbeelden over de opstijging der ziel tot de volmaakte gnosis verwerpen – niettemin onophoudelijk bekoord worden door zijn grandioze, wijd-omspannende concepties en ons gewonnen geven aan tal van diepe, oer-christelijke vermaningen, vertroostingen en inzichten, welke hij zijn lezers aan het hart legt. W. F. D.

H. W. Meihuizen, *Galenus Abrahamsz*, 1622–1706, Strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en verdediger van het Doperse Spiritualisme (H. D. Tjeenk Willink en Zoon, N.V., Haarlem 1954, 231 blz., geb. f 7,50).

Meer dan iemand anders is Galenus Abrahamsz de Haan, leraar bij de Doopsgezinde gemeente te Amsterdam van 1648 tot 1706, de geestelijke vader der huidige Nederlandse Doopsgezinden. Des te meer bevreemdt het, dat over hem, zijn leven en zijn denkbeelden tot nog toe geen behoorlijk werk verscheen. Dr C. B. Hylkema wijdde aan hem een klein geschriftje, dezelfde gaf in zijn *Reformateurs* (1900–02) aan Galenus enige aandacht, zoals ook Van Slee deed in zijn *Rijnsburger Collegianten* (1895) en Kühler in zijn *Socinianisme in Nederland* (1912). Nu heeft Meihuizen de leemte opgevuld met een voortreffelijk werk, waarin Galenus' leven en opvattingen geheel tot hun recht komen. Wij leren de typische figuur van Galenus in al zijn veelzijdigheid kennen: arts en alchimist, vertegenwoordiger van de gematigde stroming in het Collegiantisme, en als zodanig een strijder voor onbeperkte verdraagzaamheid, maar vooral als invloedrijk leider der Doopsgezinden, die in velerlei opzicht in de gouden eeuw op de tweesprong stonden: het bevreemdt niet Galenus te zien optreden als de eerste aan wie de opleiding toevertrouwd werd van wetenschappelijk gevormde predikanten bij de Doopsgezinden in een periode, dat anderen nog met hartstocht het beginsel der ,,leken"prediking verdedigden. Wat Galenus vooral belangrijk maakt is de verdediging van dat Doperse Spiritualisme, dat al bij vele van de martelaren in de zestiende eeuw gevonden wordt, en dat voor hem, en velen met hem het wezen van de Doperse beweging was: de erkenning dat het wezen des geloofs ligt in een persoonlijke gegrepenheid, waarbij de organisatie der Gemeente met haar belijdenissen, haar leer-zuiverheid, en haar geordende ambtsdragers secundair is en op het tweede plan dient te blijven. Deze inzichten brachten Galenus in strijd met die Doopsgezinden, die als het wezen des Christendoms vooropstelden de stichting van de ware gemeente

des Heren op aarde. Deze strijd tussen Confessionalisme en Spiritualisme is fel gestreden en heeft jarenlang Galenus' volle tijd en aandacht opgeëist. Doch de strijd is niet tevergeefs geweest. De invloed van Galenus heeft doorgewerkt en zijn inzichten hebben gezegevierd. Meihuizen kan dan ook besluiten met een variant op een uitspraak van C. B. Hylkema: „Wie begrijpen wil hoe de Broederschap der Doopsgezinden in Nederland een wezenstrek van haar oorspronkelijk karakter terugwon en werd tot wat ze thans is, ontmoet de gestalte van Galenus Abrahamsz" (blz. 193).

Een uitvoerig noten-apparaat, dat om begrijpelijke, maar toch te betreuren redenen achter in het boek plaats vond, geeft ons een begrip van het gedegen werk van de auteur. Fouten vond ik in het boek niet, behalve een op blz. 33, waar staat dat Joost Hendriks een mede-opsteller van de (Amsterdamse) belijdenis van de *Olijftack* was. Dit is niet juist: Joost Hendriks was in 1626 toen de belijdenis werd opgesteld, nog leraar in Harlingen; pas in 1631 kwam hij naar Amsterdam.

In de fraaie uitvoering, die Tjeenk Willink aan dit boek gaf is het een kerkhistorisch werk van betekenis, dat niemand, die te maken heeft met het godsdienstig leven in Nederland in de zeventiende eeuw, ongelezen mag laten. Voor Doopsgezinden heeft het nog bijzondere waarde hierdoor, dat het actueel is in de vraagstelling, wat het wezenlijke is van het Doopsgezind-zijn.

N. VAN DER ZIJPP

DOGMATIEK

C. W. MÖNNICH, *Pelgrimage*. Ontmoetingen met de cultuur, Moussault, Amsterdam 1953.

Dit boek had al veel eerder besproken moeten zijn in dit tijdschrift. Maar er is al zoveel over gezegd, dat zowel prijzend als ter zake was. Men leest het trouwens twee-, driemaal en raakt er niet zo gauw over uitgedacht. Het is zeker een specialiteit in de hedendaagse essay-kunst. En we mogen als theologen-bent wel trots zijn op deze diepe en fijne geest. Het komt toch zelden voor bij christenen (en nog zeldzamer bij die amechtig ploeterende vrijgestelden die theologen of -theologanten heten) dat men iemand aantreft die niet tegen de cultuur *áánkijkt* als tegen een secundair verschijnsel, een in de grond vreemd toegift, hetzij bij de waarheid, hetzij bij het leven. En wanneer het een enkele keer voorkomt, dan gaat zo'n lettré, zulk een deskundige genieter, licht in de bewonderde wereld van vorm en schoonheid *op* en verraadt iets van een jaloezie, alsof hij z'n carrière heeft misgelopen en liever in de letteren was gegaan. Zowel de toeschouwershouding als de identificatie zijn bij onze auteur niet of nauwelijks te vrezen. Wanneer men dat hoort verluiden, dan denkt men met iemand te doen te hebben, die in een keurig dualisme leeft, in uitgerekende begrenzingen, in wel te onderscheiden departementen. Bij Prof. Mönnich is daarvan geen sprake; hij blijft in àl zijn ontmoetingen *theoloog* en spreekt naar de maat en de inspiratie van het geloof. In wézen wordt dit verkregen door een bijzondere dialectiek, een bijzondere toe-

passing van de rechtvaardigingsleer op het verschijnsel van de kunst. En technisch wordt het hem mogelijk dit in woorden te realiseren door een suggestie- en betoogtrant, waarbij de wezenlijke prediking eerder als een toast dan als een preek, eerder als een speelse inwijding dan als een zwaarwichtige bewering wordt voorgedragen. Daarbij schrijft hij een soepele, evocatieve, geestige stijl. Wij mogen en moeten diep dankbaar zijn voor dit boek; of de auteur over een relief in Vezelay of over het graf van Descartes of over John Donne's erotische liederen spreekt, altijd is hij bezig met de dubbelzinnige diepte van het mensenleven, gelijk het totaal-veroordeeld is in Gods gericht en (totaal?) gerechtvaardigd is door de rechtvaardiging, die voltrokken is onder ons mensen door het hoogst-paradoxe, ergerlijke en in zijn consequenties onuitputtelijke heilgeheim van de menswording Gods. Mönnich's kunde en inzicht, zijn scepsis en zijn vervoering zijn door het hele boek héén, in wisselende kracht, overtuigend (om niet te zeggen: meeslepend) aanwezig en werkzaam.

Een en ander wil niet zeggen, dat hij zich altijd voor *forcering* en *overdrijving* weet te behoeden. Hij heeft in deze behoedzaamheid ook helemaal geen behagen; hij voelt zich te jong, om door bezinning, die een doffe glans kan aanbrengen, zich te laten remmen in zijn antithetische en uitdagende wendingen. Ook valt hem, al schrijvende, te véél in, dat te treffend klinkt om het te onderdrukken; dan krijgt de taal éven iets onechts, b.v. wanneer de these (voor mij een onmógelijke these) gesteld is, dat er dáárom geen synthese van Christendom en cultuur mogelijk is, omdat het enig *legitieme getuigenis* van de christelijke boodschap in de wereld: het *martelaarschap!* is, en dan voortgaat met te erkennen, dat we met het probleem bezig blijven en er alleen op een eenzijdige manier mee bezig kunnen zijn en zegt: ,,wel moet hij er mee bezig zijn *en hij zal zijn tranen tot spijze hebben dag en nacht*''. Dat laatste viel hem zo in! Maar het klinkt bovendien niet goed samen met de fantastische combinatie in de constatering, dat ,,de christen jager en wild tegelijk is, God en de duivel jagen òp hem en mèt hem'' (hier duizelt het menigeen) — waarop laconiek volgt: ,,dit zij verstaan in *nuchterheid*''; en de schrijver wijst het ,,melodrama'' af (wat het bovenstaande toch allerminst impliceert) en verzekert dat het ,,gevoel dat bij hem door deze jachtpartij wordt wakker geroepen (maar hoe kan men het bedoelde een ,,jachtpartij'' noemen? K.H.M.) eerder iets is als kiespijn''. Zulke àfdempingen, ironische verschuivingen en zelfs onmogelijke capriolen komen voor; men raakt er echter aan gewend, als de záák, waarom het de schrijver te doen is ons in haar greep heeft. Bij nauwlettende herlezing stuit men er weer op. Een angst voor ernst, een behoefte ons met àlles wat men opdist intens te boeien, een zekere bravoure en zelfs brutaliteit (,,zeer terecht'' werd de abt van de St Madeleine in Vezelay ,,doodgeslagen''). Maar het wordt verre overtroffen, ook bij herhaalde lezing, door de diepte, de warmte, de echte humor van het mede mens-zijn en door de evangelische gloed.

Een veel groter bezwaar van het boek is, dat het soms op de meest saillante punten *niet duidelijk is*. Met name de telkens ingelaste *discussie met de Duivel*, hoewel hier en daar bijzonder knap van psychologie (der mensen), is onvast. Mij althans kwam het voor, alsof soms de duivel goed-

thomistisch sprak en dan weer goed-gereformeerd en heel vaak m.i. christelijk! (en niet alleen „christendommelijk"). En wat tegen hem, de duivel, wordt ingebracht zal voor velen een onaanvaardbare anthropologie zijn; een lutherse, ja, maar een *extreem*-lutherse een doordrijving à la Flacius. De schrijver schijnt te willen volhouden dat de zonde substantieel gedacht moet worden; àl wat de mens doet is automatisch goddeloos, *dus*(!) is de hele cultuur goddeloos. De menselijke *vrijheid* nl. is goddeloosheid; hij moet daarin tot het einde gaan. Ook warmt de schrijver de primitieve verzoeningsleer aangaande het kruis als de weg, waarop God de duivel heeft bedrogen, naar Aulèns voorbeeld, weer òp. Merkwaardig, het punt waarop de auteur en de duivel het altijd ééns zijn en ééns blijven: het is de afgrondelijke goddeloosheid van de mens, hoe hij zich kere of wende. „Mijn theologie is stuntelig, ik hink tussen het woord van de goddeloze mens, de Antichist, en het vleesgeworden woord van God. Ik weet het wel, Lucifer, maar ik behoef me er toch niet door van de wijs te laten brengen, zolang mijn God maar *blijft zeggen, dat Hij niet buiten mij kan.*" Dit schijnt me één van de theologisch belangrijkste zinsneden van het boek. Deze vermetelheid maakt (bijna) alles goed?

Over het geheel kan ik mij beter vinden in de evocatie van de kunstwerken (voornamelijk een indringende exegese van tympanen, transepten en reliefs van franse kathedralen) dan in de verkondiging, die, zeer indirect, gericht is op de buitenkerkelijke mens. Misschien is het gelukkig, dat de theologie in een essay vermomd, in een toast zeer terzijde aangeduid, hier en daar sterk in de nevel blijft, om dan weer te voorschijn te schieten met prikkelende sentenzen b.v. „het denken zelf *wordt* goddeloos in de theologie" (p. 63) (alsof het dat volgens de anthropologie van de schrijver niet reeds van nature was). Dit nevelige naast het harde, noch het één noch het ander helemaal houdbaar en allicht ook niet zo bedoeld — geven voor de spontane, open lezer, die geen preoccupatie met heretische mogelijkheden kent, *precies dat wat hem nieuwsgierig maakt naar het... christendom,* tòch weer nieuwsgierig; al zal het hem soms wel in z'n rancunes vleien b.v. wanneer de Kohlbruggiaanse terminologie losklatert, die het juist bij de niet-kerkelijke altijd dóet (al begrijpt hij noch de schroeiende waarheid noch de overdrijving daarin) b.v.: „een orthodoxie, die niet ten volle en nog in haar heiligste overleggingen en vroomste gebeden weet van haar goddeloosheid, wordt een masker, dat men niet kan aanzien." Zo sprak Barth meer dan dertig jaar geleden. En of het toen gewèrkt heeft! góed gewerkt heeft, hoewel het niet zuiver is, door een duchtige dosis bijmengsel van ongerijmdheid en ondankbaarheid.

Naar mijn oordeel moest een dergelijk jong, sceptisch-enthousiastisch, erudiet-pastoraal, overladen-wezenlijk boek vroeg of laat *losgelaten* worden onder de mensen, die de christelijke kunstwerken niet anders meer kunnen zien dan als exponenten van een àndere cultuur, waarvan men zich distantiëren kan en moet (om er althans íets van te begrijpen). Ondanks enkele ernstige bezwaren tegen openbare en verborgen overdrijvingen en herroepingen, blijft de echte bewondering overwegen en zal toch (vooral bij herhaalde lezing) de diepe dankbaarheid het veld behouden. De christelijke kunst is hier bij uitstek... menselijk!

Het kan best zijn, dat menig minder spits en soepel lezer (gelijk de recensent) op de duur de vrolijke kwart-héresien lichter op de koop toe neemt dan de half-rake grapjes als ,,Theodore de Bèze, de Malenkow van Stalin-Calvijn'' en ,,de kloosters van de Cisterciensers zijn het begin van de zware industrie in Oost-Frankrijk en West-Duitsland'' en de plotselinge, atomistische stichtelijkheden: ,,ook ik leerde er in de schaduw van de kloostergang wat rusten in de schaduw van de Allerhoogste is'' en tenslotte de would-be moderniteiten: ,,naarmate meer windmolens ... worden vervangen wordt Hooft meer geëerd; de palen van de bovenleiding langs de spoorwegen naar Utrecht en het Gooi zijn een enorme landschappelijke aanwinst'' — ik denk, dat deze half-rake, onwaarschijnlijke en uitdagende uitingen op de duur bijna de *énige* storende schaduw zijn, die voor velen valt op het zonnig en zuiver levensgebied van dit in onze literatuur unieke boek. K. H. MISKOTTE

HANS HOFMANN: *Die Theologie Reinhold Niebuhrs* (Im Lichte seiner Lehre von der Sünde) Zwingli-Verlag, Zürich, 1954.

Het schijnt wel alsof Niebuhr's ster, die vooral de eerste jaren na de laatste wereldoorlog aan het westelijk firmament van Europa's vasteland snel oprees, reeds weer wat over haar zenith heen is.

Bij mijn weten is geen van zijn boeken verplichte lectuur aan enige theologische faculteit van enige Hollandse universiteit. Weinigen lezen Niebuhr's bi-monthly ,,Christianity and Crisis''.

Het boek van de jonge Zwitser die studeerde aan het Princeton Seminary in de staat New Jersey, vlak bij New York laat ons gelukkig zien dat er gunstige uitzonderingen zijn. Dit is een voortreffelijk boek. Hofmann heeft Niebuhr begrepen als weinig anderen, getuige vooral het feit dat hij Niebuhr's theologie in het licht beziet van zijn zondeleer.

Juist deze weinig ,,Amerikaans'' aandoende zondeleer is typerend voor Niebuhr en heeft hem van vele zijden in zijn eigen land de naam van pessimist bezorgd. Ook in zijn hoofdwerk, ,,The Nature and Destiny of Man'' zijn de twee hoofdstukken over de zonde naar mijn mening verreweg de belangrijkste en maken het geheel meer dan de moeite van het lezen waard. Hofmann toont een zekere congenialiteit met de Amerikaanse doctor in het feit dat hij hiervoor een open oog heeft.

Hofmanns boek heeft weliswaar een overvloed aan citaten, goed in het Duits vertaald, maar hij voert als reden aan dat Niebuhrs werken grotendeels nog niet in het Duits verschenen zijn.

Het lezen van enige dezer omvangrijke vertaalde citaten stelt ons echter in staat kennis te nemen van een niet onbedenkelijke interpretatie van Niebuhr's veel gebruikt begrip ,,anxiety'' als hoofdzakelijk betekenende: Verlangen (Duits). (Op p.p. 157 v. in Hofmann, op p. 271 v. in het oorspronkelijk Engels, op p. 245 in de Holl. vertaling).

Ik geloof dat het hier gaat om een belangrijk en ingrijpend verschil in opvatting van de vertalers van Niebuhr, aangezien ,,anxiety'' zowel ,,bezorgdheid'' als ,,verlangen'' kan betekenen. [1]) Hofmann koos voor

---

[1]) Zie Niebuhr's oorspronkelijk werk The Nature and Destiny of Man I, voetnoot op

het laatste, terwijl ondergetekende beslist voor het eerste koos: op p. 245 van de Holl. vertaling vertaalde ik de eerste maal met ,,verontrusting", de tweede maal met ,,bezorgdheid en angst" (resp. op de 12e en 42e regel der bladzij).

Een accent-verschil van verstrekkende betekenis. De eerste, door ons aangehaalde, plaats maakt de Duitse vertaling onbegrijpelijk, (p. 157 van Hofmann) en de tweede impliceert dat Niebuhr een zekere Stoïsche ,,Freiheit von Verlangen" zou prediken die volkomen met zijn theologie in strijd is.

Daarom verdient dit punt wel degelijk aandacht, al kan ik er in dit kort bestek niet dieper op ingaan.

Tenslotte wijs ik zeer in het kort op het begrip ,,History" dat in Niebuhr's gedachtegang veelvuldig voorkomt en niet altijd gedekt wordt door wat wij onder ,,geschiedenis" of ,,historie", de Duitsers, i.c. Hofmann, onder ,,Geschichte" plegen te verstaan. ,,History" heeft bij Niebuhr nl. niet alleen de betekenis van het perfectum, maar tevens van praesens en futurum, en betekent het geheel van de horizontale loop der gebeurtenissen zoals deze zich onderscheidt van de ,,eeuwigheid". ,,History" is het ,,Diesseits", zoals het zich afgrenst van het ,,Jenseits".

Overigens alle lof voor Hofmann's werk, ook zijn uitstekende critiek in het Schlusswort.

J. G. MEES

PRACTISCHE THEOLOGIE

A. BAUMSTARK, Liturgie comparée, 3e druk, herzien door Dom Bernard Botte, O.S.B., Editions de Chevetogne, 1953.

Baumstarks boek, ontstaan in 1932 uit lezingen, later door de schrijver herzien, is thans door Bernard Botte vrijwel ongewijzigd heruitgegeven. Door zijn vergelijkende methode tracht Baumstark uit de diverse riten de wetten van een wezenlijke evolutie der liturgische vormen op te sporen. Hij constateert dan een ontwikkeling van veelvormigheid naar eenvormigheid en van soberheid naar rijkdom. Wij vragen ons, ondanks schrijvers buitengewone kennis van de riten, af, of het wel mogelijk is op dit gebied van wetten te spreken.

De evolutie van veelvormigheid naar eenvormigheid berust m.i. niet op een wezenstrek der liturgie, maar op de toenemende invloed van de Romeinse bisschopszetel. Is de ontwikkeling van soberheid naar rijkdom waar? De Gallicaanse en mozarabische riten maken een rijker indruk dan de oud-romeinse, die de eersten geleidelijk verdrongen heeft. De beperking van het aantal schriftlezingen wijst eveneens in andere richting. B. erkent dit zelf (blz. 24). Nadat hij de wetten van de liturgische evolutie heeft nagegaan, behandelt B. de structuur van de grote liturgische eenheden. Het uitgangspunt van de ontwikkeling tot de mis of de Oosterse liturgie zoekt Schr. in de synagogale sabbatsmorgendienst en de cultus-

p. 183. Zie ook Hoffmann, aantekening V, 14, p. 241, en de Holl. vertaling van Niebuhr, voetnoot op p. 171.

maaltijd. Ten bewijze van deze stelling worden formules uit Joodse gebeden aangehaald. Zo is het gratias agamus een letterlijke vertaling van een door de Mischna voorgeschreven gebed. Merkwaardig zijn twee „wetten" van zijn leerling Fritz Hamm, 1e dat een tekst naar evenredigheid ouder is, naarmate hij minder door de Bijbel beïnvloed is en 2e jonger naarmate hij meer gelijkvormig is. Baumstark verwijst naar Filip. 2:11, hetgeen hem tot de suppositie brengt, dat deze zin deel heeft uitgemaakt van een antwoord op een uitnodiging tot communie (blz. 68). M.a.w.: bestond er een liturgische traditie vóór de tot standkoming van de jongere gedeelten van het N.T.? Ook bij de Lofzang van Zacharias erkent hij een echo van een antieke liturgie.

Het is onmogelijk in te gaan op de inhoud van dit rijke boek, waarin nog allerlei formules, liturgische gebeden, psalmodieën en lezingen, handelingen en feesten worden vergeleken. Telkens constateert B. afhankelijkheid bij Rome van de Orient (b.v. blz. 95, Agnus Dei, Trishagion en de lezing van pericopen uit het Ev. n. Johannes tussen Pasen en Pinksteren (blz. 138 en 140). Feesten zijn geen historische herinneringen, maar ingesteld om grote godsdienstige gedachten uit te drukken. Kerstfeest geeft het homoousios weer, is het feest van het Nicaenum.

Hoeveel grondige bezwaren ik tegen werkmethode en supposities moge hebben, ik beveel dit boek warm ter lezing aan. W. F. GOLTERMAN

K. DIJK, *De dienst aan de kerkjeugd. Kort werkplan voor de catechese,* uitg. J. H. Kok N.V. Kampen 1954, f 5,45 geb., 196 blz.

Dit boek is een uitwerking van enkele delen uit het rapport van de Deputaten voor het catechetisch onderwijs, aangeboden aan de Generale Synode van Rotterdam (1952) der Geref. Kerken, voorzien van een leerplan, dat aansluit bij de aangeboden inzichten.

Buiten de Geref. Kerken (afgezien mogelijk van enkele verwante kleinere kerken) zal dit leerplan wel geen navolging vinden. Daartoe zijn de veronderstellingen té typisch kerkelijk-gereformeerd. De 64 blz. principiële opmerkingen bevatten echter een interessante, populaire catechetiek-in-zakformaat. Hfdst. 1 behandelt wezen, object, gevaren, doel, verschil met andere vormen van jeugdbearbeiding en de verbanden daarmee van de catechese. Hfdst. 2 de indeling der catechisaties, waarbij indeling naar de sexen, naar sociaal milieu, intellectuele aanleg en religieuze gezindheid verworpen wordt en splitsing naar de leeftijden van 8–12, 13–15, 16–18 en boven 18 jaar aangeprezen. Hfdst. 3 gaat over de verdeling der leerstof, waarbij opvalt dat de schrijver naast de catechismus, waar ook de 13-jarigen al mee beginnen moeten, van geen andere boekjes weten wil. In Hfdst. 4 komen enkele methodische hoofdregelen ter sprake, waarin o.m. een synthese van de akroamatische en de erotematische vorm wordt aangeprezen en voorkeur voor een thetische behandeling van de geloofsleer (zoals in de N.G.B.) boven de vraag-en-antwoord-methode van de Heid. Cat. wordt uitgesproken. Hfdst. 6 behandelt de hulpmiddelen en 7 gaat over het handhaven der orde, de oefening van de tucht en het toezicht door de kerkeraad.

Deze principiële inleiding munt uit door overzichtelijkheid en beknoptheid. Dat laatste heeft echter weer de schaduwzijde, dat Dr Dijk wel vaak in een handomdraai klaar is met opvattingen die hij veroordeelt. Een Hervormde catecheet zal, evenals uw recensent, ongetwijfeld veel principiële uitspraken kunnen aanvaarden en practische wenken overnemen, maar zal ook telkens weer tot de ontdekking komen hoe ver de Hervormde situatie van de Gereformeerde verwijderd is. Dr Dijk gaat er b.v. van uit, dat een gemeente van 1800 zielen 400 catechisanten oplevert, en dat de catechese arbeid „naar binnen", bewerking van het zaad des verbonds is, waarbij een eventueel buiten-kerkelijk kind wel niet geweerd wordt, maar niet in het minst de methode mag beïnvloeden, want de catechese is heel wat anders dan evangelisatie. Verder gaat hij uit van een zeer nauw verband met de christelijke school en de jeugdverenigingen. Neen, een Hervormd boek over deze stof zou wel heel anders moeten zijn!

Dr Dijk wil bij de vorming der catechisanten „tot gereformeerde strijders voor de waarheid Gods, die zich op de dag van Christus' heirban de banier van hun eigen Belijdenis niet schamen" (blz. 48) stellig niet altijd nieuwe paden mijden. Als hij echter Ten Have's discussie-methode afwijst en ook visuele hulpmiddelen als projectie-apparaten en week-ends met catechisanten schadelijk acht, houdt de catechese toch, ook al wil de schrijver dat zelf niet, een ouderwets, schools karakter. Voor de catechisanten die *ik* ken past deze methode in ieder geval niet meer. En het zou mij niet verbazen, als er ook Gereformeerde catecheten blijken te bestaan, die er zo over denken. J. W. BEEREKAMP

FRANK UTTLEY, *De grote Heelmeester*. Vertaling van G. J. Schreuder en M. C. Castendijk. Met een inleiding van P.C. van Leeuwen. H. Veenman & Zonen, Wageningen, 159 blz., ing. f 2,90, geb. f 3,90.

De waardering voor tal van originele vondsten, verrassende uitzichten, opbouwende troost en vermaning en het onderstrepen van de lichamelijke genezing in de Bijbelse boodschap is bij mij toch overstemd door het bespeuren ener vreemde theologie, die achter al deze bladzijden schuil gaat.

Het is alles voortvloeisel van een groot reductieproces, vermageringsproces, van die Bijbelse boodschap.

We missen het hooggebergte der theologie van Paulus, van Augustinus, van Luther en Calvijn, om Kohlbrügge en Barth niet te vergeten, waar hemelhoge rotswanden met onpeilbare diepten, waar gletscherkloven gapen naast lieflijke Alpenweiden waar, om het in een woord te zeggen, frisse lucht geademd wordt.

Dat missen we hier en we zijn waarlijk op de vlakte gekomen en het reductie-proces dreigt door te gaan tot het uitmondt bij „de Wijsheid van het verre Oosten", waar men in deze gederailleerde richting nog veel verder is.

1. De God van Abraham Isaäk en Jakob, de Vader van onze Heer Jezus Christus dreigt gereduceerd te worden tot de god van Willem Kloos in het diepst van mijn gedachten. Hij is niet meer de Verhevene, Die woont

in een ontoegankelijk licht en Die toch zo nabij is bij die van een verbrijzelde en benauwde geest.

2. De mens is niet meer de verloren zondaar, die leeft uit de genade van God, maar is gereduceerd tot een klein koninkje, een kleine god, die in zijn ongebroken eenzaamheid *beschikt* over gaven van gebed, liefde en geloof.

3. Het Bijbels geloof dat vertrouwen, verwachten, hopen, volharden, hunkeren en een afhankelijk leunen op en triomferen in Christus in sluit, is gereduceerd tot een *menselijk kunnen*.

4. Het gelovig gebed, een genadig intreden van de Heilige Geest voor de zondaar, is gereduceerd tot een psycho-physische mogelijkheid, straks via de Wetenschap analyseerbaar, meetbaar, weegbaar in kwantiteit en kwaliteit en verworden tot een kanaal, waardoor een Levende Begeerte in staat is wonderen te doen.

5. Het wondere werk der herschepping: „ziet, Ik maak alle dingen nieuw", is gereduceerd tot een reparatie, tot een oplappen van het oude.

6. Zelfs de Bergrede is in dit reductie-proces inbegrepen omdat er geen zaligspreking voor zieken zou zijn, en dit is een perversie, omdat de Bergrede zalig spreekt al degenen die om Christus' wil hun ònvrijwillig leed torsen, ziende op de Overste Leidsman.

7. Het kruisdragen wordt gereduceerd omdat in deze straks volgens de „geestelijke Wet van schrijver" zich evoluerende maatschappij straks geen kruis meer over is — „et le combat finit, faute de combattants".

Ja, wel is de Wet geestelijk, maar ik ben vleeselijk, verkocht onder de zonde. Rom. 7:14.

U. Wynia

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

Oskar Farner, *Huldrych Zwingli*. Band III. Zwingli-Verlag, Zürich 1954, 624 S., geb. Zw. Fr. 15,60.

Orden voor de Hervormde Kerkdienst; Orden voor de Jeugddienst; Muziek behorende bij de Orden voor de Herv. Kerkdienst. Boekencentrum, 's Gravenhage, 31, 16 en 40 blz., f 0,65, f 0,50 en f 0,85 (getalprijzen lager).

Jaarboek 1954. Voordrachten en discussies van het Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland. Gooi en Sticht, Hilversum 1954, 188 blz., ing. f 7,40.

Man en Vrouw. Juli-Aug. no. 1954 van „Wending". Boekencentrum, 's-Gravenhage, 180 blz., ing. f 3,90.

Karlfried Graf Durkheim, *Durchbruch zum Wesen*. Max Niehaus Verlag, Zürich 1954, 186 S., ing. Zw. Fr. 8,50, geb. Zw. Fr. 9,80.

Jan van der Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*. Monographien zur philos. Forschung XIII. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim 1953, 215 S., ing. D.M. 13,—, geb. D.M. 15,—.

G. J. VAN DE POLL *Martin Bucer's Liturgical Ideas.* Van Gorcum & Co., Assen 1954, 179 p., ing. f 9,50, geb. f 10,90.

Oude en Nieuwe Zangen. Bundel van Woensel Kooy. 12de geheel herziene dr., A. Voorhoeve, Bussum 1954, ing. f 7,50.

A. E. WILHELM-HOOGBERGH, *Peccatum. Sin and Guilt in Ancient Rome* (diss. Utr.). J. B. Wolters, Groningen/Djakarta 1954, 125 blz.

H. VAN OYEN, *Christus de Hogepriester. De brief aan de Hebreeën.* De prediking van het N.T. XI, 2de dr., G. F. Callenbach, Nijkerk 1954, 259 blz., geb. f 11,50.

TIJDSCHRIFTEN

Irénikon, 2e trim. 1954. D. Th. Strotmann, La Théotokos, prémices des Justifiés; D. N. Egender, Un douloureux anniversaire: La Rupture de 1054; M. Lot-Borodine, Le Martyre, comme témoignage de l'Amour de Dieu, d'après Nicolas Cabasilas.

The Harvard Theological Review. April 1954. H. J. Cadbury, The Single Eve; G. E. M. de Ste Croix, Aspects of the „Great" Persecution; G. H. Boobyer, Mark. II, 10A and the Interpretation of the Healing of the Paralytic; R. M. Grant, Athenagoras or Pseudo-Athenagoras.

Wending. Juli-Aug. 1954 „Man en Vrouw". A. Romein-Verschoor, Man en Vrouw. Uit de geschiedenis van een menselijke verhouding; J. H. van den Berg, Man en Vrouw; H. van Oyen, Man en Vrouw volgens de Bijbel; C. J. Dippel en E. J. Dippel-Schreiber, Man en Vrouw in de hedendaagse cultuur; E. Michel, Verandering in de huwelijksliefde; J. W. Herfst, De ongehuwde vrouw; C. Boer, De arbeid van de vrouw in de kerk; G. van Leeuwen, De weg der bevrijding; R. Niebuhr, Sexualiteit en Godsdienst in het Kinseyrapport.

Theologische Zeitschrift. Mai/Juni 1954. G. Molin, Die Stellung der Gebira im Staate Juda; S. Laeuchli, Die Frage nach der Objektivität der Exegese des Origenes; E. Buess, Emanuel Hirschs Geschichte der neueren evangelischen Theologie und ihre theologische Bedeutung.

Theologische Zeitschrift. Juli/August 1954. E. Jenni, Die Rolle des Kyros bei Deuterojesaja; H. Ott, Objektivierendes und existentielles Denken. Zur Diskussion um die Theologie R. Bultmanns; A. Rieh, Theologischer Liberalismus heute.

Norsk Teologisk Tidskrift, 1. Hefte 1954. E. Molland, Cullmanns Petrusbok; E. Erikstein, Predastanisjonen i Luthers Romerbrevsforelesning; H. Foehn, Et ritualforslay av biskop Johan Nordal Brun.

Ecumenical Review. July 1954. M. Boegner, An Appraisal of the World Council of Churches; C. T. Leber, Evanston and the Ecumenical Mission; W. J. Platt, The Bible Societies and Cooperation amongst the Churches; D. Webster, Evangelicalism and the Ecumenical Movement; Mikio Sumiya, The Church in Japanese Society; N. Goodall, The Challenge of the Pretoria Conference; R. H. Bainton, A History of the Ecumenical Movement; H. Meyer, Evangelism – The Driving Force in the Ecumenical Movement.

De Heerbaan. Mei–Juni 1954. J. H. Bavinck, Bonifatius de Missionaris;

Th. C. Vriezen, De Zending in het O.T.; R. A. Nelson, Zending en Eschatologie. Juli-Aug. 1954. H. N. Ridderbos, Zending in het N.T.; D. van der Meulen, De „Muslim-Christian Convocation"; F. L. S. F. van Tuyll van Serooskerken, Zending en Bijbelverspreiding.

Vigiliae Christianae. July 1954. J. H. Waszink, Minuciana; George Ogg, The Tabella appended to the Pseudo-Cyprianic De Pascha Computus in the Codex Remensis; J. de Wit, De textu Iuvenci poetae observationes criticae; J. H. Koopmans, Augustine's first contact with Pelagius and the dating of the condemnation of Caelestius at Carthago; Chr. Mohrmann, A propos de deux mots controversés de la latinité chrétienne: tropaeum–nomen; J. Bernardi, Le mot ΤΡΟΠΑΙΟΝ appliqué aux martyrs; R. Hanslik, Apollo Pythius Azizus und sein Kult.

Vox Theologica. Juli 1954. G. H. M. Posthumus Meyjes, De Christologie van Theodorus van Mopsuestia I; J. Smit Sibinga, De leer van Thomas van Aquino over de „repraesentatio"; J. van der Ploeg en J. M. Hoekstra, Het raadsel van Spreuken 25:23. September 1954. H. Herfkens, Woord tot de eerstejaars; R. Schippers, De Secularisatie aanvaarden; G. H. M. Posthumus Meyjes, De Christologie van Theodorus van Mopsuestia II.

Theology Today. July 1954. „The Life of Man in the Light of God." Timothy T'ingfang Lew, A New Jerusalem We Seek; J. W. Bowman, From Schweitzer to Bultmann; E. L. Allen, A Theology of Involvement; N. Micklem, Theologies; J. Schattenmann, The Little Apocalypse of the Synoptics and the First Epistle of Peter; F. W. Dillistone, The Recovery of the Doctrine of Justification by Faith; J. H. Nichols, The Liturgical Tradition of the Reformed Churches; R. M. Frye, Christ and Ingeld; H. A. Durfee, Freedom, Truth and Commitment in the Christian College; J. A. Mackay, New Frontiers in the Life of the Church.

Studia Catholica. April 1954. M. Quartier, St Thomas op zoek naar immateriële elementen in de menselijke kennis (slot); W. van Kempen, Onze Incorporatie in Christus door Doopsel en Eucharistie (slot); B. H. D. Hermesdorf, Paulus vinctus; P. Polman, Hugo de Groot in dienst van de verdediging der Moederkerk; Nic. Sanders, Een bovennatuurlijke orde mogelijk zonder Christus?

Musica Sacra. Aug. 1954. W. Gurlitt, Het kerkorgel in verleden en heden; F. Houtkoop, De tweede Lutherse kerkkoordag; W. Mudde, Nieuwe wenken voor cantor en organist (VI); J. F. Jaanus, Kleine portretten: Telemann; J. Spelde, Int. Orgel-improvisatieconcours 1954.

Kerk en Theologie. Juli 1954. K. H. Kroon, Een gehele wereld in verwachting; A. A. van Ruler, Licht- en schaduwzijden in de bevindelijkheid; G. Ph. Scheers, De Doleantie opnieuw in het licht; J. J. Meuzelaar, Gesprek over de Nieuwe Vertaling.

DE MODERNE MOSLIMSE KORAN-EXEGESE[1])

DOOR

J. M. S. BALJON JR

Blankenham

Zeven jaar geleden ongeveer bezocht ik in Londen een bibliotheekje van het Egyptisch consulaat, en vroeg naar moderne Koran-*tafsîrs*, commentaren. De bibliothecaris, zelf een Egyptenaar, liet toen meteen merken, dat hij dit een weinig waardeerbare keuze vond. Zeker, hij was Westers 'educated', maar als hij over een Korantekst in twijfel verkeerde, greep hij naar de klassieke werken. Dáár las hij graag in. Neen, die moderne *tafsîrs*, dat was niet veel bijzonders.

Ik durf niet beweren, dat dit een communis opinio is onder de ontwikkelde Moslims, maar het trof me uit de mond van deze persoon het oordeel te horen van wat wel praktisch de communis opinio is onder de Islamologen, van: ,,die moderne Moslimse Koran-exegese is niet veel anders dan irritante apologetiek met bitter weinig echt-religieuze of zuiver-wetenschappelijke aspecten''. Men verwijst dan direct naar de exegetische spitsvondigheden en ongerijmdheden, waarmee 'bewezen' wordt, dat de Koran reeds de komst van moderne uitvindingen als electriciteit, telegraaf en telefoon heeft voorzien. Iets wat ons mogelijk nog meer tegenstaat is het naieve negentiende-eeuwse vooruitgangsgeloof, waar graag mee geopereerd wordt. Toch doen we dan goed – willen we billijk zijn in ons oordeel – om nog eens de Europese litteratuur uit die tijd, de bronnen van inspiratie voor de Egyptische en Indische Modernisten, na te lezen. Wat dunkt u van de volgende profetie van John Lubbock: ,,Science, our Fairy Godmother, will... so richly endow us, that fewer hours of labour will seem to supply us with the material necessaries of life, leaving us more time to ourselves, more leisure to enjoy all that makes life best worth living.''[2]) Die verwachting van met de moderne wetenschap 'more time to ourselves' te krijgen klinkt licht ironisch in onze oren, maar ondertussen was deze Engelse natuuronderzoeker Lubbock een schrijver van vele 'best-sellers', en ook de Egyptische Koran-exegeet Ṭanṭâwi Djauharî behoorde tot zijn lezerskring!

---

[1]) Lezing gehouden op 2 Oct. 1954 voor het godsdiensthist. Genootschap te Amsterdam. Het is de bedoeling, dat deze vóór-studie zal worden uitgewerkt tot een afzonderlijke publicatie, waarin ook aandacht aan Egypte en Indonesië zal worden gegeven.

[2]) *The Beauties of Nature and the Wonders of the World* (1892), blz. 37.

De lectuur van deze commentaren is inderdaad niet altijd even aantrekkelijk – bij mijn conclusies zal ik straks nog op een paar andere minder gelukkige kanten ervan wijzen – maar voor de onderzoeker heeft zij haar eigen boeiend aspect, mits men de kern in het oog houdt; de kern, die besloten ligt in de vraagstelling: „Op welke manier legt men nu de verbinding tussen de primitieve gedachtewereld en maatschappij van de Koran èn het heden, waarin totaal verschillende denkschema's gevolgd worden en de maatschappij geheel andersoortige eisen heeft." En dit is niet maar een theoretische aangelegenheid – hoewel dat op zichzelf voor de wetenschapsmens al lonend genoeg is – doch tegelijkertijd een uiterst acute problematiek, omdat de Islam als religie thans minstens zo heftig bedreigd wordt door het saecularisatie-proces als het Westers Christendom.

Een paar nadere definities van ons onderwerp. *Moderne* Moslimse Koran-exegese. Modern is gebruikt in een qualitatieve, en niet in een temporele zin. Want, de meeste commentatoren van de laatste honderd jaar copiëren nog altijd de meningen van een Ṭabarî, Baiḍâwî, Zamakhshârî, e.d. Maar enkele wagen het een eigen opvatting van de Korantekst te geven, en laten blijken beïnvloed te zijn door het Europese denken. Gewoonlijk zijn dat de 'ketters'. Het komt, evenwel, ook wel eens voor, dat een als goed orthodox bekend staand exegeet, een nieuwe visie geeft. M.a.w. modern behoeft nog niet te betekenen heterodox, al komt het er meestal wel op neer. Ook de sectariërs sluit ik bij mijn onderzoek niet apriori uit. Zo blijkt het b.v. dat de Aḥmadijja-volgelingen, die zich erg op Koranexegese toeleggen, naast typisch sectarische interpretaties, ook vaak zonder meer rationalistische verklaringen ten beste geven. Dan is dat eveneens bruikbaar materiaal voor het gestelde doel.

Gezien de plaatsruimte is een beperking van de stof noodzakelijk, en zo zullen we ons bepalen tot wat India en Pakistan voor ons onderwerp oplevert.

Bij de vertegenwoordigers van de East India Company, tot 1858 het feitelijk bestuurslichaam over Brits Indië, was het interesse voor het onderwijs voor de inheemse bevolking zeer gering. Zij waren ook meer kooplui dan B.B. ambtenaren. Het geld, dat men nog voor het onderwijs overhad, werd besteed ter bevordering van het onderricht gegeven naar de Hindu en Moslimse traditie. In het begin van de negentiende eeuw kwam daarin enige verandering. Een zeker bedrag werd nu beschikbaar gesteld voor Westers onderwijs, en de Protestantse Zending, die steeds geweerd was, werd toegelaten en kon

scholen openen. Wèl kwamen toen spoedig weer stemmen op of men toch niet beter deed de gehele onderwijssubsidie te reserveren voor het niet-Westerse onderwijs. Maar Macauley, een vooraanstaand bestuursambtenaar, wist de G.G. Lord William Bentinck ertoe te krijgen, dat al het beschikbare geld alleen voor Westers onderwijs besteed zou worden.

Het bleek, dat de Hindus veel meer dan de Moslims genegen waren hun voordeel te doen met dit onderwijs, maar langzamerhand vormde zich toch ook een klasse van op Europa georiënteerde Moslim intellectuelen. In een religieus opzicht, evenwel, geraakten zij in een soort vacuum. De traditionele leer en godsdienstige praktijk sloten niet aan bij de nieuw verworven inzichten. Dat hier iets aan gedaan moest worden, werd begrepen door Aḥmad Khân, zelf een ijverig propagandist van Western Education. Hoewel van huis uit geen theoloog, heeft hij de eerste voorbereidingen gemaakt voor een reinterpretatie van de Islam, welke de geest van de Nieuwe Tijd zou kunnen weerstaan. Eén der voornaamste middelen daartoe was een commentaar op de Koran om op overtuigende wijze aan te tonen, dat er in het H. Boek niets stond, dat in strijd was met het negentiende-eeuwse logisch-mechanische denken. Men was bereid critiek betreffende de Traditie te accepteren, maar het Woord Gods moest 'gesauveerd' worden! Had men Koran-critiek van de zijde van de Zending altijd af kunnen doen met 'godsdienstige propaganda', een dergelijk argument was onvoldoende om af te rekenen met critische werken van Oriëntalisten als William Muir, die indruk gingen maken op de jeugdige Moslimse intellectuelen. Muir's wijze van argumentatie was die welke men zich juist had eigen gemaakt.

Als voorbeeld van deze nieuwe Koran-uitleg volgt nu een gedeelte van een exegetische studie over de Salomogeschiedenis, waarvan een paar maal op verschillende plaatsen in de Koran een fragment gegeven wordt. Zij is te vinden in een reeks artikelen in de *Tahẕîb al-Akhlâq* (1892) van de hand van Chirâgh ᶜAlî, m.i. de sterkst beïnvloede leerling van Aḥmad Khân. De eerste Oriëntalist, die op werk van Chirâgh ᶜAlî geattendeerd heeft is de Nederlander H. Th. Obbink, die zijn proefschrift wijdde aan een bestrijding van door deze Indiër geponeerde stellingen betreffende de *Djihâd*, de H. Oorlog.

In S. 27 : 16 wordt melding gemaakt van de bijzondere, aan Salomo toegeschreven begaafdheid van het verstaan van de taal der vogels. *Ullimnâ manṭiqa 'l-ṭairi*-wij (d.i. Salomo) zijn onderwezen in de taal der vogels. Ch. A. echter vertaalt dit met: „wij ontvingen

kennis omtrent vogels'', en bij de exegese wordt gezegd: ,,De *manṭiq al-ṭair* is de wetenschap, die zich bezig houdt met de bouw, de vorm en de gewoonten van vogels... *manṭiq al-ṭair* is een preciese vert. van de van de het Grieks afgeleide term 'ornithology'[1]); 'ornith' – zij, die vliegen; 'logy' – woord, wetenschap. En ter verklaring van de gangbare opvatting dat Salomo bekend was met de taal der vogels, merkt hij verder nog op: ,,Lieden, die niet met de ornithologie vertrouwd zijn, menen dat vogels gelijk de mensen met elkaar spreken door middel van gearticuleerde klanken, en ze denken dan, dat Salomo zulke dingen van ze verstond.''

In het volgende vers is sprake van *djinn*-demonen, die dienden in Salomo's leger. Deze worden vereenzelvigd met Amalekieten, ,,een volk, krachtig van gestalte, zeer onstuimig en trots'', die de Israëlieten ,,vanwege hun afgodendienst ook wel *shêd*-demon, d.i. *djinn* noemden''. Geciteerd wordt als locus probans uit Prediker, zijnde één van de Salomonische geschriften (!), hfdst. 2: 8, waarin de duistere uitdrukking staat '*shiddâh weshiddôt*', hetgeen Ch. A. weergeeft met 'satans en *djinns*'. Wel is waar – zo voegt hij er aan toe – kennen alle Bijbelvertalers het een andere betekenis toe, maar zijn interpretatie komt overeen met de 'Joodse madrasa, school' (inderdaad, in *Pesiqta Rabbathi*, sectie 15, worden deze woorden de zin gegeven van 'mannelijke en vrouwelijke demonen').

Verderop wordt ons verteld, dat, aangezien de Israëlieten alle vreemdelingen als vijandige machten beschouwden, om het even of het een godsdienstige, culturele of nationale tegenstelling betrof, in de Koran voor hen ook de qualificatie van 'shaitân'[2]) wordt aangetroffen; een term, die ook 'tegenstander, vijand' betekenen kan. Aldus acht de auteur het gerechtvaardigd de Salomonische *djinn*-soldaten met Amalekieten te identificeren.

Vers 18 verhaalt hoe Salomo met zijn leger in het dal der mieren komt. Neen, zegt Ch. A., hier worden geen mieren bedoeld, maar een stam met de naam 'Mier'. 'Bij alle volkeren bestaat het gebruik zich naar een dierennaam te noemen, zoals b.v. bij de Arabieren Asad (Leeuw) en Kalb (Hond) twee bekende stammen waren. En in de oude Griekse werken komen we ook een Mier-volk tegen. Zo maakt de Griek Strabo, geb. 60 v. Chr., in zijn geographisch werk melding van Myrmidones' (Dat klopt! In Boek VIII, 6, 16 staat de aanteke-

---

[1]) In de tekst staat dit Engelse woord, getranscribeerd in Urdu-schrift. Dat gebeurt meer met Westerse begrippen, waar men in de eigen taal geen equivalent voor heeft.
[2]) Cf. S. 21:82; 38:26, waar satans (parels) opduiken voor Salomo.

ning van Strabo: „Men zegt dat de Aeginaeërs Myrmidones heetten... omdat zij, door gelijk mieren (μυρμεκες) te graven, de aarde op rotsen gooiden en aldus het land cultiveerden, èn omdat ze in uitgegraven holen leefden"). Wanneer vervolgens in datzelfde vers gezegd wordt, dat een mier (*namla*) de andere aanspoort in hun woningen te gaan, opdat Salomo met zijn leger hen niet zou vertrappen, verklaart onze exegeet, dat *namla* de aanvoerster der vrouwen van deze stam is. Zij waarschuwt zich terug te trekken, omdat soldaten vaak vrouwen aanranden.

Dan vernemen we in vers 20 dat Salomo zijn vogelcollectie nagaat en de *hudhud*, dat is een hop of kievit, mist. Aangezien verderop blijkt dat deze *hudhud* spreken kan, moet dit fabel-aspect van het verhaal meteen worden geëlemineerd. Hiertoe wordt ditmaal niet het O.T., maar de pre-Isl. poëzie te baat genomen. Aangehaald worden uit de *Ḥamâsa* de versregels van Mûsâ b. Djâbir (*Ḥam* 182 : 2v.):

fa-mâ nafarat djinnî/wa-lâ qulla mibradî
wa-lâ ᵓṣbahat ṭairî min al-khaufi wuqqa ʿan.

Niet verschrikt was mijn *djinn*, en niet te veronachtzamen mijn vijl;
En niet stortten mijn vogels neer uit vrees.

Tegelijk met dit citaat wordt de commentaar van al-Tibrīzî vermeld. „Het kan zijn" – zo oppert laatstgenoemde – „dat met *al-ṭair* (vogels) bedoeld zijn diens keurtroepen en cavalerie, die razzia's plachten te houden, hoogten beklommen om uit te kijken en te spioneren, etc." Op deze suggestie van al-Tibrīzî baseert dan Ch. A. zijn vertaling van *al-ṭair* in vs 20 door 'leger'. Salomo inspecteert zijn leger en mist Hudhud, niet een bepaalde vogel, maar een legeraanvoerder, die zo heette. Bekend is toch van andere figuren uit diezelfde tijd, dat die bijna gelijkluidende namen droegen, als b.v. Hadad, vermeld in 1 Kon. 11 : 14.

Een andere Salomo-episode, die een bijzondere behandeling ondergaat, is de passage, die een toespeling maakt op een ietwat piquant verhaal. De Israëlietische koning had bij geruchte vernomen, dat zijn bezoekster, de koningin van Sheba, minder mooie, d.w.z. behaarde benen zou hebben. Om hierover zekerheid te krijgen, bedacht hij de volgende list. Over een beekje liet hij een glazen vloer aanleggen, die zeer onopvallend was. Dit had het berekende gevolg dat, toen Hare Majesteit daarvoor kwam te staan, zij even haar kleed optrok om het water te kunnen doorschrijden, en zo haar beide

benen ontblootte. Het gerucht bleek maar al te waar te zijn! Voor Ch. ᶜAlî is een dergelijke geschiedenis de Koran onwaardig, en bij *wa-kashafai ᶜan sâqaihâ* (S. 27 : 44) – en zij ontblootte haar benen, wordt gezegd, dat de uitdrukking hier een figuurlijke betekenis heeft en dat de woorden beduiden: „zij geraakte in verwarring"; „want, wanneer ergens tumult ontstaat, of men, verslagen op het slagveld, vol verwarring op de vlucht slaat, raakt – gezien de makelij van de Arab. kleding – de kuit van de benen ontbloot. In een soortgelijke situatie bevond zich de koningin van Sheba, die op dat moment zich angstig moet hebben afgevraagd: Hoe kom ik over dat water heen?"

Ook weet onze auteur éénmaal een practische toepassing te maken van de Salomo-historie. In een betoog dat het verbod afbeeldingen te maken geen grond vindt in de Koran, wordt S. 34 : 12 aangehaald, waar staat, dat de *djinns* voor Salomo maakten wat voor paleizen en beelden hij maar gemaakt wilde hebben. Salomo gaf dus een opdracht tot het vervaardigen van beelden. Deze wist wel wat mocht; hij is immers een profeet volgens de Koranische conceptie! (In dit betoog vindt Ch. A. Wensinck aan zijn zijde. Deze verklaart nl. in het art. *Ṣûra* van de EI: „the prohibition of images... is erroneously traced to the Kur'ân".)

Uit deze exegese van Ch. A. kunnen drie momenten gelicht worden, die kenmerkend zijn voor de moderne *tafsîr* in het algemeen.

1. Zo groot mogelijke aanpassing aan de verhoudingen en eisen, die de Westerse maatschappij stelt. Een beeldenverbod is evident cultuur-vijandig. Vandaar de regel, die werd afgeleid van S. 34: 12. Naast weerlegging van Moslimse instellingen of gebruiken, treft men ook rationalisatie ervan aan. Het nuttigheidseffect ervan wordt b.v. naar voren gebracht. Zo wordt door ᶜAbd al-Ḥakîm Khân gepoogd de *ḥadjdj*, bedevaart naar Mekka, acceptabel te maken voor moderne begrippen door te betogen, dat zodoende een mooie gelegenheid wordt geschapen om in een wijd verband vergaderd als leidende Moslims hervormingsplannen te beramen; door te wijzen op het ethisch belang ervan, de zuiverende werking, die de *ḥadjdj* moet hebben, wanneer de pelgrim allerlei ontberingen moet doorstaan op zijn lange tocht in een tropische hitte, verstoken van alle comfort; en dan niet te vergeten het ontwikkelende aspect: men komt in verschillende andere landen, ontmoet andere volken, etc.[1])

2. De historisering van de legende. Voor de zgn. 'moderne men-

---

[1]) *Tafsîr al-Qur'ân bi 'l-Qur'ân* (1910), blz. 292 vv.

taliteit' van – naar het bekende woord van Van der Leeuw – 'de gemiddeld intelligente leerling van de H.B.S.' is het supernaturele en alles wat buiten het experiment valt onzin en bedrog. Dus zal door de Moslim Modernisten moeten worden aangetoond, dat al de Koranvertellingen 'waar gebeurd' kunnen zijn, en dat er geen enkele grond is voor twijfel aan de betrouwbaarheid van het H. Boek. En we zagen hoe de Magiër Salomo werd getransformeerd in een ornitholoog, en de djinns in Amalekieten.

3. Hoofdfiguren in de Koran, meestal profeten, ontvangen een bewijs van goed zedelijk gedrag; een gedrag dat dan afgemeten is naar de maatstaven van een negentiende eeuwse burgerlijke moraal. Salomo heeft dus niet naar de benen van Bilqîs, de koningin van Sheba, willen kijken.

Een ander geliefd thema is de these, dat ook natuur-wetenschappelijk gesproken de Koran vrij van feilen is; sterker nog: zijn tijd verre vooruit. Dingen, die de wetenschap nadien ontdekte, staan reeds in het H. Boek beschreven. Bij S. 2 : 28, waar de engelen bij God protest aantekenen tegen het plaatsen van Adam als stedehouder Gods op aarde, omdat deze daar toch maar kwaad zou doen en bloed zou vergieten, tekent ᶜAbd al-Ḥakîm Khân aan: „Vóór Adam waren er volkeren, die vanwege oorlogen en bloedvergieting een khalief, stedehouder Gods nodig hadden; en met het oog op de situatie van de toenmalige volkerenwereld zeiden de engelen: Wilt Gij daar iemand plaatsen, die kwaad doet en bloed vergiet?"[1]) M.a.w. Adam is volgens de Koran niet de eerste mens, en zodoende ligt er niets verontrustends in, wanneer de Westerse wetenschap verkondigt, dat er reeds lang vóór 3 à 4000 v. Chr. mensen op aarde geleefd moeten hebben. Wanneer er in S. 36 : 80 staat: „Hij, Die voor u uit een groene boom vuur levert", dan is dit volgens al-Mashriqî een duidelijke Koranische verwijzing naar het ontstaan van kolenmijnen via een verrottingsproces van planten![2])

Bij het lezen van zulke interpretatie-kunsten is men geneigd sarcastisch op te merken: „Maar hoe moet dit goed komen, als later de wetenschappelijke inzichten zelve weer veranderen?"

De zo juistgenoemde al-Mashriqî heeft, geloof ik, een ogenblik dit gevaar onderkend, maar hij maakt zich er ook onmiddellijk erg gemakkelijk van af. Wanneer hij nl. op een gegeven moment uiteen heeft gezet, dat in de Koranische term *istikhlâf* de leer van Darwin

---

[1]) Id. blz. 75.
[2]) *al-Tazkirah* (1924), III, 30n.

ligt besloten, vermeldt hij even eerlijkheidshalve, dat intussen deze biologische theorieën waren aangevochten door twee geleerden van Cambridge – al-Mashriqî studeerde zelf in Cambridge in de b-faculteit! – t.w. dr (J.C.) Willis en mr (G. U.) Yule.[1] Nu is het inderdaad zo, dat de bioloog Willis omstreeks 1922 een vrij opzienbarende 'Age and Area'-hypothese opstelde, omdat hij van mening was, dat de evolutie-theorie te grote nadruk legt op de 'vital factors', en te weinig rekening houdt met de eveneens optredende 'mechanical factors', t.w. de tijd, die er verlopen is bij de verspreiding van de planten, en de oppervlakte van de grond door de planten ingenomen. „Maar" – zo verklaart al-Mashriqî er direct bij – „in de eerste plaats heeft deze recente theorie nog helemaal geen erkenning gekregen; en voor het overige, ook deze theorie is in de grond der zaak in overeenstemming met de these van de Koran, dat alles in de wereld afhangt van de energie, die eraan besteed wordt." Het komt mij echter voor, dat al-M. door aldus de 'mechanical factors' een vitalistische duiding te geven voorbij gaat aan het meest specifieke van Willis' theorie.

Een beter inzicht in de gevaren, die hier liggen, toont Abū'l-Kalâm Âzâd in het tweede deel van zijn commentaar. Op p. 175 geeft hij een wetenschappelijke verhandeling over het ontstaan van de wereld. Allerlei punten van overeenkomst zouden hierbij zijn met voorstellingen in de Koran. Doch meteen maant hij tot grote voorzichtigheid, als men de korte en confuse indicaties, welke de Koran over de natuur biedt, wil gaan exegetiseren met behulp van wetenschappelijke hypothesen. Want veronderstel: vandaag verklaren we een natuurverschijnsel volgens de op het moment erkende theorieën. Maar wat zal er morgen gebeuren? Als er dan eens in plaats daarvan andere theorieën opduiken... „Het is ook niet de bedoeling van de Koran" – zo merkt hij tenslotte op – „met zulke indicaties het ontstaan van de wereld e.d. te verklaren en uit te leggen, maar het doel ervan is de mensen attent te maken op de macht en wijsheid Gods."

Bijna al de modernistische commentatoren zijn het er over eens, dat de integriteit van het H. Boek wordt aangetast door de volgende twee gewichtige bestanddelen van de traditionele exegese: *a.* de *nâsikh-mansûkh*-manipulaties; *b.* het naspeuren van de zgn. *asbâb al-nuzûl.*

Nâsikh-mansûkh betreft de leer, dat er bepaalde plaatsen in de Koran 'opgeheven' worden door andere, d.w.z. bepalingen vervat in

---

[1]) Id. III, 27n.

een zgn. *mansûkh*-vers, worden te niet gedaan door een later geopenbaard *nâsikh*-vers. Aḥmad Khân, die zich het eerst verzette tegen deze leer, maakt hierbij de ironische opmerking, dat men aldus de Koran maakt tot zoiets als een kladboek van een dichter. Deze doctrine steunt op S. 2:100 „Welk vers (*âja*) Wij (d.i. God) ook opheffen of doen vergeten, Wij brengen er een beter of equivalent voor in de plaats." Aḥmad Khân is van mening, dat dit slaat op de aan de Koran voorafgaande openbaringsgeschriften van het O. en N.T. Ter nadere argumentatie citeert hij twee andere Koranplaatsen: 1. S. 13 : 38 „En Wij hebben vóór u (d.i. Moh.) apostelen gezonden en Wij gaven hun vrouwen en kinderen; en geen apostel kon zonder Gods toestemming een teken (*âja*)[1]) brengen. Voor elk tijdvak is er een Boek. God wist uit of bevestigt naar eigen goeddunken, en Hij is in het bezit van de oorspronkelijke tekst van het Boek". „Uit dit vers volgt duidelijk" – aldus onze exegeet – „dat wat erin behandeld wordt betrekking heeft op de wetgeving van voorafgaande profeten, en niet op de verzen in de Koran. De saamgevatte inhoud van dit vers is dit dat God de bepalingen van de wetgeving van voorafgaande profeten naar eigen goeddunken handhaafde of ophief. 2. S. 16 : 103 „En wanneer Wij een vers (*âja*) in de plaats van een ander brengen – God weet zeker Zelf het best wat Hij openbaart – zeggen zij: Gij zijt niets anders dan een oplichter". A. K. geeft hierbij als toelichting: „De vraag in verband met dit vers is: wie zijn het onderwerp van *qâlū* – zij zeggen? De commentatoren schrijven: De ongelovigen van Mekka. Maar dit kan niet juist zijn. En wel hierom, omdat de ongelovigen noch van het eerste vers, dat veranderd wordt, noch van het tweede vers, dat de verandering aanbrengt, weten, dat zij door God zijn geopenbaard. Neen, het zijn enkel de Joden en Christenen, die meenden dat die bepalingen in de Koran, die in tegenspraak waren met de bepalingen van het eraan voorafgaand O. en N.T., gefingeerd waren door de Profeet."[2])

ᶜAbd al-Ḥakîm Khân lost de moeilijkheid van S. 2:100 weer anders op. Hij laat de 'afschaffing' slaan op de natuurverschijnselen, op de wisseling van dag en nacht, van de seizoenen e.d. Âja, zo redeneert hij, is hier ongedetermineerd, en dat geeft er een algemene zin aan. En ook daarom kan de gebruikelijke uitleg niet juist zijn,

---

[1]) *Âja* kan zowel (wonder)teken als Koranvers betekenen. A.K. kent er blijkbaar ook nog de zin van „Bijbelvers" aan toe. Z.i. is ook de Bijbel een openbaringsoorkonde van Allâh!

[2]) *Âkhirî Maḍâmîn* (1898), blz. 24v.

omdat op verschillende plaatsen in de Koran ten stelligste ontkend wordt, dat er enige tegenspraak in de Koran zou kunnen zijn; cf. b.v. S. 2 : 2 ,,Geen punt van onzekerheid (*rîb*) is erin''.[1])

De kwestie van de *asbâb al-nuzûl*, d.i. de aanleidingen voor het openbaren (van een bepaald gedeelte van de Koran). Het was een zeer geliefde bezigheid van de classieke uitleggers uit te vinden wat de concrete situatie moet zijn geweest van de diverse openbaringen. Deze procedure ligt de Modernisten echter niet. Huns inziens wordt de boodschap van de Koran erdoor verbrokkeld, raken de grote lijnen zoek. Zij ontkennen niet, dat aanvankelijk de Koran in stukjes en brokjes aan Mohammed geopenbaard is, en dat die niet direct een sluitend geheel vormden. ,,Dat wekte bij de Profeet zelve ook wel eens misverstand,'' merkt één van hen, Aḥmad al-Dîn op. ,,Daarom sprak God ook: (S. 20 : 113) 'Wees niet te haastig met het reciteren van een gedeelte van de Koran, zolang de openbaring ervan voor u nog niet gecompleteerd is'.''[2]) Maar zij beijveren zich in de Koran, zoals hij thans is samengesteld, een streng verband aan te wijzen; zowel ten aanzien van de Sura's onderling, als ook in de Sura's. ,,De oorspronkelijke volgorde van de openbaring'' – aldus poneert een zekere Ghulām Sarwar – ,,was er om Mohammeds geest te ontwikkelen, maar de thans geboden ordening is er voor de gehele mensheid. Daarbij gaat voorop een definitie van geloof, ongeloof en hypocrisie, dan volgt de schepping van de mens, vervolgens de geschiedenis van de Joden en Christenen...'' enz., enz.[3])

,,Voor de gehele mensheid'' – dit zij terloops opgemerkt – is een zeer karakteristieke uitdrukking voor het Indisch Modernisme. De Islam is de universele religie, niet alleen voor alle tijden, maar ook van alle tijden. Mohammed is geen godsdienststichter, maar een hervormer, en de Koran is de laatste editie van de hemelse boeken, van de Veda tot en met het Evangelie. Hiermee houdt verband de vrij tolerante instelling, die men er aantreft; de commentatoren polemiseren zelden tegen het Jodendom of Christendom!

Tenslotte willen we ons wagen aan een beoordeling. Eerst de negatieve aspecten. Bij de exegese laat men zich vaak verleiden tot het houden van uitgebreide zedepreken: men attaqeert de indolentie van de Moslimse gemeenschap, en stelt daartegenover de eerste

---

[1]) *Tafsîr al-Qur'ân bi'l-Qurân*, blz. 134vv.
[2]) *Bajân li'l-nâs* (1936), blz. 95.
[3]) Cf. Ghulâm Sarwar, *Translation of the Holy Qur'ân*, blz. XXII.

Islam-tijd of het bedrijvige Westen als een lichtend voorbeeld. Talrijk zijn ook de populaire verhandelingen over alles en nog wat. Wanneer b.v. in S. 2 : 191 staat: „en stort uzelf niet eigenhandig in het verderf"[1]) is dit voor één van de commentatoren een gerede aanleiding om een pleidooi voor hygiëne te gaan houden!

Het meest irriterende van deze uitlegkunde zijn uit de aard der zaak die interpretaties, waarbij van te voren vaststaat wat de tekst moet gaan betekenen: de wonderen, die geen wonderen mogen zijn, het antieke wereldbeeld, dat up-to-date moet worden gemaakt, een verschil in waardering van de beide sexen, dat niet kan bestaan, etc. Toch lijkt me het niet juist deze exegese-methoden af te doen met een 'louter waardeloze apologie', waar elke religieuze achtergrond vreemd aan zou zijn. Ongetwijfeld spelen apologetische motieven een rol, maar er is beslist tegelijkertijd een religieus moment aanwezig. Het geloofsaxioma nl., dat de Koran goddelijke leiding biedt voor alle tijden, en dus ook voor het heden; en dat dáárom er geen conflict bestaanbaar is tussen de Koranische leer en voorstellingen èn het moderne leven en denken. Het is zeker niet toevallig, dat praktisch elke commentator breed uitwijdt over de *ḥidâjat*, de leiding Gods, wanneer dit begrip in de tekst genoemd wordt. Een begrip, dat dan een functie krijgt, welke parallel loopt aan die van de H. Geest in de Christelijke geloofsleer.[2]) Verder bedenke men ook, dat de Bijbel-exegese eveneens een periode gekend heeft, waarin gestreefd werd legendarische gegevens in b.v. de Isr. heilshistorie te 'verklaren' met behulp van aardbevingen en andere natuurverschijnselen. En heeft niet ook nu nog de godsdienstphaenomenologische interpretatie van mythische motieven in de Bijbel een zware strijd te voeren om volledige erkenning te krijgen bij de 'theologen'?

Er zijn ook enige positieve kanten aan deze moderne Moslimse Koran exegese. Allereerst het blote feit, dat met de traditie gebroken is en men ongehinderd naar eigen inzichten de inhoud van het H. Boek wil verstaan. De talrijke *aḥādîth*, tradities, welke betrekking hebben op de *tafsîr*, worden opzij gezet, en men stelt de belangrijke regel vast, dat de Koran zijn eigen exegeet is; een regel, die ook door de Arabisten steeds meer gevolgd wordt. De Duitser Paret bereidt thans een Koran-uitgave voor, waarbij in de noten veel gebruik gemaakt zal worden van parallelle plaatsen en passages, die elders in de Koran te vinden zijn. En onlangs publiceerde de Jezuiet O'Shaugh-

---

1) Door nl. niet enthousiast genoeg mee te doen aan de H. Oorlog.
2) Misschien nog het best te vergelijken met het begrip 'guidance' van de Oxford-groep.

nessy een studie, waarin de verschillende aspecten van het begrip 'Geest' in de Koran worden belicht.[1])

Deze *tafsîr* is ook niet geheel verstoken van enige wetenschappelijke merites. Een enkele maal treft men een oorspronkelijke interpretatie, die plausibel is en het inzicht werkelijk verrijkt. Tweemaal vond ik zelfs een parallel met een vondst van Westerse zijde, welke geen plagiaat kan zijn. In BOAS V, 877 vv. spreekt D. Künstlinger het vermoeden uit, dat in S. 2 : 98 de gelovigen daarom verboden wordt het blijkbaar dubbelzinnige *râ ᶜinâ* – 'zie op ons' te bezigen, omdat het ook zou kunnen betekenen: 'weid ons' of 'onze herder', uitdrukkingen, die voor God gebruikt, Mohammed niet aanstonden, aangezien volgens de opvattingen van de Arabieren het bijna een blasphemie is God als een herder aan te duiden. ᶜAbd al-Ḥakîm Khân verklaart bij deze plaats, dat *râ ᶜinâ* in een spottende en denigrerende zin gebezigd kon worden door b.v. de uitspraak iets te veranderen, en wel in *râ ᶜînâ*, en dan betekent het 'onze schaapherder'. In een monographie, getiteld 'De Muur van Gog en Magog' (1888) betoogt de Goeje, dat de oorsprong van deze legende in S. 18 : 82 vv. stellig geen andere is dan de stichting van de grote muur, die noordelijk China tegen de invallen der barbaren moest beschermen (blz. 11) (hij bestrijdt in dat geschrift vooral de door vele aangenomen hypothese dat een muur bij de Kaukasus aanleiding werd voor de Gog-Magog-legende van de Koran). In 1890 wijdde Aḥmad Khân een verhandeling aan hetzelfde onderwerp, en concludeert eveneens: ,,Het lijdt geen twijfel of de wal, die in de Koran vermeld wordt, dezelfde ringmuur is, die rondom China is gebouwd en die de Chin. Keizer Chi Wang Ti in 240–235 v. Chr. liet aanleggen''.[2])

Doch van nog groter importantie is het feit te achten, dat hier en daar iets te bespeuren valt van een begin van literair-historische critiek. Reeds zagen we, dat Âzâd op een zeker ogenblik betoogt, dat de natuurbeschrijvingen in de Koran niet gegeven zijn als exact-wetenschappelijke explicaties, maar als heenwijzingen naar Gods almacht en wijsheid. Maudûdî, bekend als goed-orthodox, doch een man met enige tamelijk oorspronkelijke ideeën, richt zich in de inleiding op zijn Korancommentaar speciaal tot de Westers georiën-

---

[1]) Th. O'Shaughnessy, S. J., *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran* (1953). Het nieuwere Koranonderzoek gaat inzien, dat men vroeger te eenzijdig de Koranische begripswereld heeft willen verstaan vanuit het Jodendom en Oosters Christendom alléén, gelijk de Babel-Bibel-school te veel voorbij ging aan het eigen (palestijnse) karakter van de O.T.-ische geschriften.

[2]) *Izâlat al-ghain ʿan Ẕî 'l-Qarnain*, blz. 13.

teerde jonge Moslims, en vertelt hen, dat wanneer men bij de Koran zoiets verwacht als een 'gewoon boek', waarin de onderwerpen nauwkeurig gerangschikt en beschreven zijn, men geheel verkeerd uitkomt; dat de Koran niet redeneert op de wijze van de natuurwetenschappen, als hij spreekt over de empirie, dat hij rechtsprincipes uiteenzet op een wijze, die totaal verschilt van die der rechtsgeleerden. Hij deelt de mens mede wat voor hem de ware werkelijkheid is, waarin zijn geluk en ongeluk gelegen is. Zijn boodschap is hem op te roepen de rechte weg te volgen. Het is evident, dat in zulk een boek niet de descriptieve vormgeving gebezigd kan worden, die b.v. in een proefschrift voor een doctorsgraad gekozen wordt. Het bezigt de stijl van een preek (*khitâbat*). Het moest zoveel mogelijk beslag leggen op de harten van de hoorders.[1]) Aḥmad Khân gaat nog een stapje verder. In een art., getiteld 'De Eden in de Koran' lezen we: ,,De mensen vragen zich wel eens verwonderd af, waarom God in de Koran zo vaak zweert. Maar dat deze achterdocht oprijst, komt doordat zij geen studie maken van de wijze van uitdrukken van de Koran. Allereerst moet men begrijpen, dat zonder twijfel de Koran Gods Woord is, maar hij is geopenbaard in de taal en het idioom van mensen, en zijn wijze van uitdrukken is precies dezelfde als van een zeer wel-ter-tale persoon, die Arabisch spreekt en wiens welsprekendheid zonder weerga is. Evenals de taal van mensen bevat het Woord Gods ook metaphoren, figuurlijke uitdrukkingen en feitelijke constateringen. Dat gaat zelfs zover door, dat er ook leenwoorden in de Koran te vinden zijn... In de tijd van de openbaring hadden de *kâhin's*,[2]) die men in Arabië hield voor heiligen, de gewoonte om een rhymend proza te bezigen, en zich ook van eden te bedienen. En de dingen, die zij als een soort *kihânat*, d.i. mededeling omtrent de wereld van het Onzienlijke beschouwden en waarbij ze aan anderen de zekerheid wilden schenken, dat dat echt waar was, expliceerden zij met eden... En ook in de Koran worden de dingen, waarover men zekerheid behoort te krijgen geëxpliceerd met eden.''[3]) In een verhandeling over de paradijsgeschiedenis spreekt Aḥmad Khân tenslotte over de twijfel, die het hart besluipt, wanneer iemand bemerkt, dat deze geschiedenis niet 'historisch' is, en men gaat denken, dat het dus een onwaar en gefingeerd verhaal is. ,,God beware me,'' roept hij dan uit, ,,Wat iets doms zegt ge nu! Hij, die deze uiteen-

---

[1]) *Tafhîm al-Qur'ân* (1951), dl. 1, blz. XXV.

[2]) Soort sjamanen.

[3]) *Âkhirî Maḍâmîn*, blz. 44 v.

zetting (van de Adam-episode) als een verhaal (*qiṣṣa*) of geschiedenis (*ḥikâjat*) opvat, is een onwetende. Dit is noch een *qiṣṣa*, noch een *ḥikâjat*, maar God zet erin uiteen wat de eigenlijke gesteldheid van de menselijke natuur is."[1])

Zulke rijpe inzichten worden echter sporadisch aangetroffen, en mogen allerminst typerend geacht worden voor de Moderne Moslimse Koran-exegese; ja zelfs niet voor die van een Aḥmad Khân, die in de regel zich er zelden aan houdt, en over het algemeen net zoveel als zijn latere collega's het legendarische rationaliseert e.d. Maar het is vermeld om aan te geven, dat bij veel wonderlijke interpretatie-goochelarijen er ook wel eens iets verstandigs gezegd wordt, en er enige mogelijkheden liggen, zodat misschien nog eens door komende Moslim-generaties wetenschappelijk-verantwoorde studie van de Koran gemaakt zal worden.

---

[1]) *Tahẕîb al-Akhlâq*, ed. Faḍl al-Dîn, blz. 205 vv.

„GODS ZOON" OF „EEN ZOON GODS" IN MATTH. 27[54]?

DOOR

P. A. VAN STEMPVOORT

De Bilt (U.)

De vraag naar de juiste vertaling van een woord uit de Bijbel kan soms op onverwachte wijze actueel worden. In de kapel bij „Beukbergen" te Huis ter Heide [1]) worden twee gebrandschilderde ramen geplaatst, het ene voorstellende de lotende soldaten aan de voet van het kruis, het andere de hoofdman, die zijn beroemde belijdenis uitspreekt. Bij de bespreking van de opzet van deze ramen rees de vraag: hoe moet het opschrift boven het tweede raam, dat de centurio bij het kruis voorstelt, luiden? De Statenvertaling geeft: „Waarlijk, Deze was Gods Zoon" (*Mt.* 27[54]). De Nieuwe vertaling: „Waarlijk dit was een Zoon Gods". [2]) De traditionele gezindheid kiest natuurlijk direct voor de S.V., maar dit is nog geen reden om de N.V. af te wijzen, temeer omdat men in de prot. geestelijke verzorging der strijdkrachten gelukkigerwijze alle vrijheid heeft om nieuwe apostolaire paden te bewandelen. Als altijd is er maar één toevlucht in zulk een geval: de grondtext. In dit geval komen nu echter juist de moeilijkheden. De drie tradities over de uitspraak van de centurio luiden als volgt:

ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος *Mt.* 27[54].

ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν *Mk.* 15[39].

ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν *Lk.* 23[47]

Wij zullen ons vooral met de formulering van Mt. bezig houden. Over de text van Lk. kunnen wij betrekkelijk kort zijn. Lk. expliceert, zoals hij dit in zijn Evangelie vaker met de oude gegevens doet (vgl. b.v. *Lk.* 21[20 vlg.] met de p.pl. in Mt. en Mk.). Het is mogelijk, dat hij, zoals A. B. Bruce veronderstelt, nadruk wil laten vallen

---

[1]) „Beukbergen" is het centrum van de prot. geestelijke verzorging van land-, zee- en luchtstrijdkrachten, het middelpunt van een zeer modern apostolaat, dat per jaar meer dan 9000 daggasten (inclusief ruim 3000 bezoekers van driedaagse conferenties) binnen zijn muren ziet. De gedachte, die aan de ramen ten grondslag ligt is afkomstig van de Hoofdlegerpredikant Kol. Ds A. T. W. de Kluis. Het is een schone en diepe visie om déze ramen in déze kapel te plaatsen. De uitvoering van het werk is toevertrouwd aan Gunhild Kristensen, die ook de beide ramen in de Kerk van De Bilt ontwierp en vervaardigde.

[2]) Citaten naar: *Het N.T. in zes ned. vert.*, 1950.

op de onschuld van Jezus, zoals deze betuigd wordt door de misdadiger, de hoofdman en de menigte (23[41, 47, 48]). Bruce veronderstelt eveneens, dat Lk. bewust rekening wil houden met de heidense psyche van de romeinse hoofdman. [1]) Ook M. Dibelius denkt in deze richting: Lk. laat de hoofdman slechts tot de menselijk-mogelijke mate van kennis komen. „Hier ist nur das psychologische Wunder gemeint, das aus zahlreichen Martyrien bekannt ist, die Ueberwindung des Henkers durch den Märtyrer.'' [2]) Dibelius argumenteert dus evenals Bruce psychologisch. Men vindt hier tevens de godsdiensthistorische argumentatie. Wij zullen met deze gedachtengang ernstig rekening moeten houden. [3]) De formulering bij Lk. is in ieder geval secundair, kennelijk een explicerende exegese van zijn bron. [4])

Wat de textvorm bij Mt. betreft: het komt mij voor, dat wij inderdaad met E. Nestle moeten lezen ϑεου υιος (met A C L etc.) en niet υιος ϑεου (met B D en min.), daar deze laatste textvorm kennelijk een harmonisatie naar Mk. is. D harmoniseert *Mk.* 15[39] weer naar Mt. (ϑεου υιος ην). Wij gaan dus uit van de boven afgedrukte recensie van Nestle. [5])

Wanneer wij de texten van Mt. en Mk. critisch bezien, dringt zich direct de vraag op: welke vorm heeft de prioriteit? Uitgaande van de langzamerhand klassiek geworden prioriteit van Mk. ligt voor velen het antwoord gereed: de text van Mk. is primair, omdat de andere evangelisten uit zijn werk geput hebben bij de samenstelling van hun evangeliën. Er kunnen nog altijd argumenten genoemd worden, die voor deze stelling pleiten. In het recente onderzoek, waarop wij in dit bestek niet nader in kunnen gaan, zijn echter gezichtspunten naar voren gekomen, die ons deze klassieke stelling thans niet zonder meer, in deze vorm doen aanvaarden. Wanneer

---

[1]) A. B. Bruce ad loc. *Mt.* 27[54] in: *The Exp. Gr. Test.* (± 1896).

[2]) M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Ev.*[2], 1933, S. 195/6.

[3]) Hoewel tegelijk wat de text van Lk. betreft moet opgemerkt worden, dat de term *dikaios* nauwkeurig onderzoek verdient. Deze kan bij Lk. ook een „theologische'' inhoud hebben (vgl. b.v. *Sap.* 2[8] en verder: H. L. Strack-P. Billerbeck, *Komm. zum N.T.*, 1926, III, S. 16/7, 2β). In dit bestek kunnen wij hier niet nader op ingaan.

[4]) A. Plummer, *Comm. S. Luke*[5], 1922 (I.C.C.) vermeldt ad loc. een vermakelijke harmonisatiepoging: „the centurion said *dikaios* before the earthquake, and *theou huios* after it.'' De door hem niet nader genoemde harmonisten konden deze ingenieuze oplossing wel eens ontleend hebben aan niemand minder dan Hugo Grotius, *Annot. in N.T.* (uitg. 1827) op *Mt.* 27[54]: „Lucas... dictum ab ipsis ait Jesum esse innocentem. Credibile est id initio ab illis dictum; sed aliis ostentis ad alia accedentibus auctam admirationem, ita ut iam non hominem tantum innocentem, sed et homine maiorem crederent.''

[5]) Vgl. app. Tischendorf[8].

wij b.v. de text in het verband van Mk. bezien, dan is het opvallend hoe het *houtoos* van 15^{39} niet duidelijk is: ziet het op de „luide kreet" uit vs 37 of op de houding van de gekruisigde in het algemeen of op de verschijnselen in de natuur (vs 33); want op het onmiddellijk voorafgaande (het scheuren van het voorhangsel in vs 38) kan dit „zó" geen betrekking hebben. De Mk.-text heeft ook niet, in de spot der voorbijgangers en der priesters (vs 29–32), de referentie aan Jezus' woord, dat Hij „Gods zoon" is. [1]) De text hangt bij Mk. min of meer in de lucht. Het is natuurlijk mogelijk, dat Mt. het „korrelige" kader van dit stukje lijdensgeschiedenis van Mk. opvult en er grote lijnen in aanbrengt. Het is echter evenzeer mogelijk, dat ook Mk. een bron heeft en deze verkort (al te gedrongen) weergeeft [2]); en dat Mt. dezelfde bron aanvult en stileert. Dan ontstaat een geheel andere figuur, waarbij de quaestie van de prioriteit verdwijnt. Het is dan ook m.i. onmogelijk om een beslissing voor te stellen inzake de prioriteit van Mt. of Mk.. [3])

Wanneer wij nu toch een voorkeur gaan uitspreken voor de text, zoals deze bij Mt. staat, dan vindt dit zijn oorzaak in het textverband van Mt.: en wel in de mogelijkheid, die Mt. (en hij alleen) ons biedt om uit het verband van zijn weergave der lijdensgeschiedenis op te maken wat hij zich gedacht heeft bij de uitroep van de centurio. Wij nemen dus geen enkele beslissing over een prioriteit, die aan een van de beide evangelisten Mt. of Mk. zou toekomen. De voorkeur voor Mt. berust alleen op het feit, dat hij het ons mogelijk maakt om tot inzicht te komen.

Wij bezien *Mt.* 27^{54} eerst grammaticaal. De woordverbinding *theou huios* is ongedetermineerd. Het zou echter voorbarig zijn om hier direct uit te concluderen tot een ongedetermineerde vertaling. A. L. Robertson noemt terecht de determinatie een doornig onderwerp. [4]) E. Klostermann acht het zelfs wat betreft de Mk.-text quaestueus „ob *huios theou* indeterminiert sein und nur „ein Gottessohn" bedeuten soll." [5]) Het is nu eenmaal een feit, dat de fijnere

---

[1]) Wat Mt. wel heeft, zoals wij zien zullen.

[2]) D. expliceert dan ook weer, in een griekse zin, die niet loopt: *εχει ουτως αυτον κραξαντα και*... (sic eum exclamasse et expirasse). De mss. zijn druk bezig geweest met deze moeilijkheid: vgl. app. Ti.[8] en Nestle.

[3]) Wij laten ook de formulering van Mk. verder rusten, hoewel het *ho anthroopos houtos* zeker belangrijk is: aram. *haden*(*gabra*)? Een nadrukkelijke onderstreping van „deze *gekruisigde*".

[4]) A. L. Robertson, *A Gramm. of the Gr. N.T.*[4], 1923, p. 782.

[5]) E. Klostermann, *Das Markusev.*[2] 1926 (H. z. N.T.) ad loc.; gaat op deze zaak niet nader in. Het is o.i. ook niet mogelijk dit vraagstuk op te lossen met de Mk.-text, zoals

distincties van het klassieke grieks in de Koinè bezig zijn te verdwijnen. Bovendien werken in de nieuwtestamentische texten semietische invloeden. Uit het al of niet aanwezig zijn van het artikel kan men niet altijd tot een conclusie komen. A. L. Robertson is dan ook van mening, dat in gevallen als *Mt.* 27[54] de context zal moeten beslissen. [1]) Het zal ons blijken, dat deze inderdaad in dit geval van beslissende betekenis is. Toch is er nog een grammaticale factor, die men wel eens vergeet. Bij woorden als *theos* en *kurios* b.v., die dicht bij de eigennamen staan, ontbreekt vaak het lidwoord, terwijl toch determinatie bedoeld is. [2]) Wij mogen er m.i. van uitgaan, dat voor Mt. en zijn Gemeente het begrip ,,zoon Gods'' reeds geconcretiseerd was tot een belijdenis, zij het een formule zonder exacte dogmatische afronding. Deze zuiver grammaticale factor wijst in de richting van een gedetermineerde vertaling, maar kan niet beslissend genoemd worden.

Soms is de weglating van het lidwoord bij nomina met een genitivus semietiserend, wanneer een aramese oervorm kan verondersteld worden. [3]) Wat betreft de Mk.-text kan men de hypothese van een aramees origineel wagen. [4]) Bij Mt. ligt de zaak anders: hij geeft in de plaatsing der nomina (de genitivus voorop) een nadruk, die men op deze wijze niet in het aramees uitdrukken kan; waarmee natuurlijk allerminst gezegd is, dat Mt. geen aramese bron voor zich kan gehad hebben.

De Peshitta vertaalt deze text dan ook terug in het semietische idioom: שריראית הנא ברה הוא דאלהא. [5])

---

deze er ligt. Zie echter het bredere verband van het Mk.-evangelie, zoals Prof. Berkelbach van der Sprenkel dit releveert (ben. blz. 87[1]).

[1]) A. L. Robertson, *o.c.* p. 780/1.

[2]) B. Blass-A. Debrunner, *Gramm. des neutest. Gr.*[7], 1943, § 254: hier wordt *Mt.* 27[43] (waarover nader) gedetermineerd gezien.

[3]) Blass-Debrunner, *o.c.* § 259.

[4]) Zie bov. blz. 81[3].

[5]) Pesh., ed. Br. For. B.S. 1950, *Mt.* 27[54]. Vgl. Fr. Delitzsch, *N.T. hebr.*, 1948: אכן זה היה בן אלהים

In het latijn kan de emphase wel weergegeven worden: hoewel de *Text. Vat.* (ed. E. Nestle[7], 1952) *Vere Filius Dei erat iste* heeft, geeft Nestle als variant: *dei* filius. Wat de veronderstelde aramese text betreft, bedenke men wat M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*[2], 1954, p. 68 schrijft: ,,..the status emphaticus, by which the definite article was originally expressed, had lost its significance in first-century Aramaic and was used for definite and indefinite nouns alike. The disappearance of this formal distinction between definite and indefinite nouns in Aramaic may have been a further cause of anomalous insertions and omissions of the Greek article in the Gospels.'' Hij wijst in noot [4]) l.c. terecht op de juiste opmerking van Moulton, dat het N.T. opmerkelijk correct is in het gebruik van het bepalend lidwoord, vergeleken met de papyri. De emphase bij Mt. is dus grieks geconcipieerd: Mt. stileert zijn bron zelfstandig in het griekse idioom.

De syrische vertaling kan dus het emphatische karakter van „*theou* huios" niet door de vooropstelling van de genitivus weergeven. Men zou echter kunnen betwisten, dat met de vooropstelling van de genitivus een emphase bedoeld zou zijn. Om dit te kunnen beslissen moeten wij de desbetreffende texten bij Mt. en elders in het N.T. nagaan. Wat Mt. betreft is het duidelijk, dat hij met de vooropstelling van *theou* nadruk geven wil: in $4^{3,6}$, 8^{29}, 16^{16}, 26^{63} en 27^{40} staat *huios* voorop in deze verbinding. Waar echter een *alèthoos*, zoals in 14^{33} en onze text, een zware nadruk legt, dáár staat *theou* voorop. In een opzettelijke afwijking van de gewone volgorde der woorden wordt een bijzondere notie naar voren gebracht. Men kan dit ook in 2 *Kor.* 1^{19} constateren: *tou theou* staat hier vóór *huios*, omdat vs 19 aanknoopt bij *pistos ho theos* uit vs 18.[1])

Voorlopig concluderen wij: uit het ontbreken van het lidwoord in onze text kan men niet zonder meer besluiten tot een ongedetermineerde vertaling. Het feit echter, dat „zoon Gods" het begin van een belijdenisformule was en de plaatsingsorde der nomina wijzen in de richting van de determinatie. Grammaticaal komen wij dus wel iets verder, maar niet tot een oplossing.

Wij stellen derhalve nu de stijl van het textverband aan de orde. De prolepse van de genitivus appositivus in onze text wordt door het verband van de gebeurtenissen in de text veroorzaakt. Het is opmerkelijk, dat de meeste commentatoren weinig aandacht besteden aan ons vraagstuk en evenmin letten op het verreikende verband, waarin Mt. de uitroep van de centurio plaatst. Th. Zahn, de zeer nauwkeurige, is de gunstige uitzondering: hij wijst er op, dat de centurio en zijn peloton onder de directe indruk der gebeurtenissen zeggen, dat deze inderdaad Gods zoon was; hij verwijst terecht naar *Mt.* 14^{33} voor de vorm en inhoud van de uiting; hij maakt opmerkzaam op het feit, dat zij onder het kruis uit de mond van zijn bespotters hebben gehoord, dat Hij dit van zichzelf zei (vs 43); „und jetzt bekennen sie: er hatte so unrecht nicht." [2]) Men behoeft dus niet met M. Dibelius te veronderstellen, dat Mt. als directe aanleiding tot de uitroep van de centurio de aardbeving inlast in het bericht van Mk.. [3]) Deze directe aanleiding stelt Mt. inderdaad zeer

---

[1]) Grammaticaal belangrijk is ook *huiou theou* zónder lidwoord in *Rom.* 1^4: de emphase van het lidwoord is geantecipeerd in deze volgeladen zin door vs 3 „peri *tou* huiou autou...".. Men moet dus ook in vs 4 gedetermineerd vertalen.

[2]) Th. Zahn, *Matth.*[4], 1922, S. 717. Ook M. J. Lagrange, *Matth.*[6], 1941, ad loc.: „Dans Mt. c'est l'insulte qui est retournée à la gloire de Jésus."

[3]) M. Dibelius, *o.c.*, S. 197.

duidelijk aan de orde. Het verband ligt echter dieper en reikt verder. Men moet teruggaan tot *Mt.* 26[63]: hier bevestigt Jezus, dat Hij is *ho huios tou theou*. Het is de kern van de aanklacht.[1]) Dan volgt in *Mt.* 27[40] de blasphemie der voorbijgangers: *ei huios ei tou theou*, ongetwijfeld gedetermineerd te vertalen, omdat de spot de pretentie herhaalt. De N.V. geeft hier dan ook: „indien Gij Gods Zoon zijt.'' [2]) Mk. en Lk. hebben dit element uit de spot, die de menigte drijft met Jezus' pretentie, niet. Hierna komt *Mt.* 27[43], waar wij de emphatische stijl opmerken in de zeer nadrukkelijke vorm van een citaat van Jezus' eigen woorden.[3]) Hij zei: „Gods zoon ben ik''. De N.V. geeft: „...Hij heeft gezegd: Ik ben Gods Zoon''. Ook hier is dus een gedetermineerde vertaling noodzakelijk. Weer hebben Mk. en Lk. dit spottend gereleveerde citaat niet. Het is dan ook onmiskenbaar duidelijk, dat Mt. dit gedeelte van zijn weergave der lijdensgeschiedenis stileert naar het model van de pretentie van Jezus Christus „de zoon Gods'' te zijn. Wanneer nu in *Mt.* 27[54] voor de vierde maal deze pretentie naar voren komt en voor de tweede maal in de emphatische stijlvorm, dan ligt als conclusie voor de hand, dat Mt. de centurio laat bevestigen wat Jezus pretendeerde tegenover de hogepriester en wat de menigte bespotte.[4])

Wij kunnen nu met onze conclusie iets verder gaan: het grammaticaal onderzoek wees in de richting van determinatie. Het textverband en de stijl daarvan vragen zeer beslist om een gedetermineerde vertaling.

Ten slotte vraagt de inhoud van de term *theou huios* onze aandacht. Naar aanleiding van de formulering van de text bij Lk. kwamen reeds de psychologische en godsdiensthistorische argumentatie aan de orde, de vraag dus: wat kan een romeinse onderofficier bij „Gods zoon'' gedacht hebben? Deze vraag is reeds oud. J. Lightfoot antwoordde: „*Messiam* eum agnoscit, de quo talia ac tanta audierat a Judaeis.'' [5]) Dit is een niet zeer waarschijnlijke oplossing, omdat zij een contact met de joodse godsdienst bij deze centurio veronderstelt, dat wel mogelijk, maar zuiver hypothetisch is. Hugo de Groot geeft het antwoord, dat na hem door vele uitleggers zal her-

---

[1]) Ben. blz. 86 over het aanstootgevende van deze pretentie.

[2]) Om precies te zijn, zou men eigenlijk moeten vertalen: „indien gij (zonder hoofdletter) „de zoon van God" zijt."

[3]) Daarop wijst *hoti*.

[4]) Vgl. J. A. Bengel, *Gnomon N.T.*[3], 1773, ad loc. Mt.: „Eum se esse dixerat: et veritatem dicti agnoscunt e signis."

[5]) J. Lightfoot, *Op. omn.* 1686, II p. 388 (ad loc. Mt.).

haald worden: „Cum Romani fuerint qui hoc dicebant, puto eos de Jesu ita existimasse quomodo de Hercule, Baccho, Castoribus, Aesculapio, Quirino existimabant. Et maximo ad celebrem de Quirino fabulam respexisse eos credibile est, circa cuius mortem et tenebrae et fragor contigisse dicebantur." [1]) De onderofficier en zijn peloton zagen in Jezus dus een heros of halfgod. Deze godsdiensthistorische achtergrond is ongetwijfeld aanwezig en wij moeten daar ernstig rekening mee houden. De term *huios theou* was gemeengoed in de eerste eeuw en later. Men beschreef er mee de „goddelijkheid", *theiotès, divinitas* van een mens. In het *Corpus Hermeticum* en bij Philo komt deze uitdrukking voor.[2]) A. Deissmann wees op de titulatuur der keizers, zoals wij deze uit de inscripties kennen: *theou huios, divi filius* (inscripties uit de eerste eeuw). [3]) Wij kunnen ons dan ook voorstellen, dat W. Manson in de formulering van *Mk.* 15^{39} griekse invloed erkent.[4]) Wij kunnen deze apriori verwachten.

Echter hebben wij tevens voortdurend te bedenken, dat de invloeden van twee kanten komen, van hellenistische èn van joodse zijde. W. Manson denkt dan ook tegelijkertijd aan meer voor de hand liggende factoren als b.v. de invloed van *Ps.* 2. De messiaans opgevatte en enkele malen in het N.T. geciteerde *Ps.* 2 heeft zeker invloed gehad op de geloofsformuleringen der oudste Gemeente. [5]) In het algemeen is de lijdensgeschiedenis met psalmreminiscenties doorweven. Terecht ziet W. Manson echter bij Jezus zelf de bron en de oorsprong van de bijzondere vorm der messias-gedachte, zoals deze tot uitdrukking komt in *Mt.* 11^{27} (*Lk.* 10^{22}). [6])

---

[1]) H. Grotius, *o.c.* p. 377 ad loc. Mt. *Dict. of the Bible* IV, 1902, p. 574b: „Probably what was in his mind would be an undefined feeling of awe, and a consciousness that events were happening that transcended his experience and apprehension"; A. Plummer, *o.c.*, p. 539: „The centurion would not mean much by *huios theou*"; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutest. Theol.*[2], 1911, S. 497[3]: de centurio spreekt mythologisch-supranatureel.

[2]) *Corp. Herm.* 1, 6; Philo, *De conf. ling.* 146. Zie verder: W. Bauer, *Worterb. zum N.T.*[4], 1952, s.v. *huios* 2b; J. M. Moulton-G. Milligan, *The Voc. of the Gr. Test.*, 1930, s.v.; E. Klostermann, *Mk.* (o.c.), S. 11/2 excurs „Göttersöhnen"; recent en helder overzicht bij: V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1953, p. 52–65 „The Son of God".

[3]) A. Deissmann, *Bible Studies*, 1901, p. 131, 166/7; id., *Licht vom Osten*[4], 1923, S. 292 ff.: vgl. de uitdrukking *theou ek theou.* Vermeldenswaard blijft, dat door de term *theou huios* voor D. het licht begon op te gaan over de plaats van het nieuw-testamentische grieks in de Koinè (S. 296[1]).

[4]) W. Manson, *Bist Du der da kommen soll?* 1952, S. 127 (zie S. 125–133). Vgl. Strack-Billerbeck, *o.c.* III, S. 15–22.

[5]) *Huios mou ei su* (LXX ed. Swete, vs 7). Over *Ps.* 2 in de rabbinica uitvoerig Strack-Billerbeck, *o.c.* III, S. 673–677.

[6]) W. Manson, *o.c.*, S. 129. V. Taylor, *o.c.*, p. 60 fw. geeft een zeer heldere uiteenzetting over deze veelbesproken loci en pleit zonder reserve voor hun echtheid. Hij wijst p. 59 bovendien op het belangrijke feit, dat de brieven van Paulus bewijzen, dat A.D. 40-50 deze titulatuur reeds gevestigd was.

Wij bemerken hoe hier twee zienswijzen tegenover elkander komen te staan: de ,,kerugmatische'', die uitgaat van de gegevens der Evangeliën en de stilering daarvan door de evangelist en de godsdiensthistorisch-psychologische, die vanuit de positie van de centurio denkt. Moet een van deze beide wijken? Het staat vast, dat de godsdiensthistorische argumentatie de vinger legt bij een belangrijk feit: dat nl. de oudste Gemeente haar geloof beleed in de terminologie van de eigen tijd, joods én hellenistisch. Lk. is waarschijnlijk de eerste geweest, die het godsdiensthistorisch gezien dubbelzinnige van de term *theou huios* heeft aangevoeld en voor een andere uitdrukking heeft gekozen (*dikaios*). Ook de psychologische argumentatie behoeft hem niet vreemd geweest te zijn (*dikaios* als het menselijk-mogelijke bij een centurio). De oudste Gemeente beleed haar geloof echter vooral in de terminologie der eigen, van afkomst joodse ,,theologie''. In ons geval treffen wij dan in de term *theou huios* een coïncidentie van begrippen aan.

Toch zijn o.i. de godsdiensthistorische en psychologische argumentatie uiteindelijk niet beslissend voor de vertaling van deze text, hoe belangrijk zij ook voor de exegese van de text zijn. Want, hoewel het onderzoek van de plaats en sfeer der begrippen noodzakelijk en uiterst belangrijk is, van meer gewicht en uiteindelijk beslissend is wat men er mee doet in een bepaalde situatie. Nu wij in ruimer mate dan b.v. Hugo de Groot zijn ingelicht over de gedachtenwereld van een romeinse centurio ± 30 A.D., gaat ons tegelijkertijd het licht op over de geloofsmoed, waarmee de oudste Gemeente de oeroude sacrale termen om-muntte voor eigen gebruik. *Huios theou* of *theou huios* in *Mt.* 26 en 27 is een uitdaging naar twee kanten. Het was een uitdaging, waarop het jodendom het antwoord niet schuldig bleef in de kruisiging.[1]) Tegelijk is *theou huios* in *Mt.* 27^{54} een uitdaging aan het adres van het Imperium Romanum: de eerste soldaten van het Rijk erkennen de pretentie van Jezus Christus. Zó ziet Mt. deze ,,belijdenis''!

---

[1]) De joodse geest reageerde in de hellenistische omgeving scherp op iedere grieks-sacrale infectie: R. Simon ben Jochai vervloekt hem, die *beney ha 'elohim* in *Gen.* 6^2 met ,,godenzonen'' vertaalt (*Gen. r.* 25, 25 in: J. Levy, *Wörterbuch über die Talm. und Midr.*[2], 1924, s.v. *elah*, S. 81); een engel sloeg Nebucadnezar op de mond, toen hij zei: ,,het uiterlijk van de vierde gelijkt *le bar 'elahin* (*Dan.* 3^{25}) – ,,verbeter uw woorden. Heeft God soms een zoon?'' Toen zei hij: ,,zijn engel'' (*j. Schabb.* 6, 8 ibid. s.v. *bar*, S. 257). Vgl. LXX *Gen.* 6^2: *aggeloi tou theou* in A (A. Rahlfs heeft in de text *huioi*). W. Manson, *o.c.* S. 128 wijst deze zelfde tendens in de targumim aan: de reactie van een abstract monotheïsme op de taal van het O.T. in *Ps.* 2^7 en 89^{28}; de joodse polemiek tegen het christendom spreekt hierin mee. De joodse messianistiek gebruikt de term ,,zoon Gods'' dan ook vrijwel niet. Vgl. Strack-Billerbeck, *o.c.* III, S. 15 A, 1, β en S. 20.

Ongetwijfeld zijn zij, die een psychologische motivering van de uitspraak van de centurio verlangen, niet bevredigd. Het is echter opmerkelijk, dat wij in het N.T. geen belangstelling voor de psychologische doorgronding van de mentaliteit der bekeerlingen aantreffen. Het feit van hun ommekeer wordt gememoreerd, maar dat is ook al; ik denk aan b.v. de bekering van Levi (*Mk.* 2), van de ethiopische schatbewaarder (*Hand.* 8). Zo is het ook in onze text gesteld. Mt. wil geen psycholoog, geen critisch phaenomenoloog, maar een verkondigende evangelist zijn.[1]) Als zodanig zullen wij zijn geschrift moeten aanvaarden. Daarmee zullen wij bij de hermeneuse in alle opzichten rekening moeten houden. En – aangezien wij altijd dingen boven onze macht belijden en formuleren, kunnen wij dit ook omtrent de belijdenis van de centurio bij het kruis aannemen. „Divinity is felt before it is named, and when it is named the words are inadequate." [2]) Wanneer wij ook psychologisch zouden gaan vertalen, is het eind nog niet in zicht: dan kan men b.v. geredelijk het pleit gaan voeren voor de weergave van *alèthoos* door „waarachtig", omdat dit beter past in de mond van soldaten.[3]) Een stap verder en de *Acta Pilati* weten zijn naam: Longinus, en verdere lotgevallen.[4]) De aard van een evangelie, dat *kèrugma* omtrent Jezus Christus is en de stilering van deze boodschap door de evangelist sluiten deze weg voor ons af en nopen ons bij de stijl van zulk een geschrift te blijven en daarmee in onze vertaling rekening te houden.

Wij hebben zeer nadrukkelijk onderstreept, dat de evangelist, i.c. Mt. de uitspraak van de centurio gestileerd heeft, hetgeen impliceert, dat ieder der drie evangelisten deze uitspraak in de eigen stijl weergeeft. Wij veronderstelden tevens stilzwijgend, dát de centurio iets gezegd heeft, wat dan ook. De weergave van deze „historie" door de evangelisten werd door ons dus critisch gelezen: echter niet sceptisch. De sceptici onder de historici zullen in dit geval geneigd zijn

---

[1]) Vgl. S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, *Het Ev. van Mark.* 1937, blz. 378: „Te ontleden wat een Romeinsch hoofdman kan bedoelen met: „waarlijk, deze mensch was Gods Zoon", is onze taak niet; de historici maken er het hunne van, de psychologen wat anders, de dogmatici misschien hun eigen belijdenis. Daar gaat het niet om.... Markus verkondigt alleen, dat het woord aan het begin, toen God sprak „deze is mijn geliefde Zoon" (1^{11}) nu door den Romein gesproken wordt aan het einde van al wat volbracht moest worden." Vgl. *Joh.* 20^{31}. Deze opvatting pleit impliciet voor een gedetermineerde vertaling óók van *Mk.* 15^{39}, al is de nabije context daar minder gestileerd dan bij Mt., en al ontbreekt in Mk. de metathesis der nomina.

[2]) V. Taylor, *o.c.* p. 70.

[3]) Vgl. de *Petr. Can.*-vertaling van *Mt.* 27^{54}: „Ja, *waarachtig*, Hij was Gods Zoon" (heeft dit „waarachtig" in 14^{33} ook). Een niet gelukkige vertaling.

[4]) M. R. James, *The Apocr. N.T.*^{2}, 1953, p. 113, 155.

om de éne schrede te doen, die leidt tot de probleemstelling van R. Bultmann: deze beschouwt het woord van de centurio als „secundair". *Mk.* 15^{39} is voor hem legendaire „Weiterbildung".[1]) Het feit, dat het thema van de bekeerde centurio parallellen heeft in de martelaren-literatuur, is voor Bultmann een reden om dit deel van het verhaal onder de „novellistische" motieven te rangschikken. [2]) Wat betreft de titulatuur „zoon Gods" erkent hij slechts één text als oude traditie, nl. *Mk.* 9^{7}. [3]) Deze titulatuur, die oorspronkelijk alleen de messiaanse koning aanduidde, kreeg volgens hem pas in de hellenistische Gemeenten een nieuwe betekenis, nl. die van de goddelijke natuur van Christus.[4]) De gestalte van een „zoon Gods" was immers in de hellenistische sfeer zeer ingeburgerd. Tot zover het betoog van Bultmann.

Het is buitengewoon moeilijk met deze nieuw-testamenticus in discussie te treden. Hij ruimt nl. zoveel texten uit de Evangeliën op apodictische wijze uit de weg, dat er niet veel stof tot discussie overblijft. In zijn *Theol. des N.T.* wordt de stof der Evangeliën behandeld in nauwelijks 64 van de 591 blzz. Het grootste gedeelte van deze stof wordt naar het domein der legendarische woekeringen verwezen. Door deze hyper-scepsis wordt de zaak ad absurdum gevoerd. Wanneer men op wetenschappelijke wijze met een text uit de Evangeliën bezig is, zal men moeten beginnen met aan te nemen, dat de schrijver, die o.a. zegt historische gebeurtenissen te verhalen, dit ook naar beste weten doet, zij het ook in de stijl van de geschiedschrijving van de eigen tijd en niet in die van de onze. De ons bekend geworden exactheid van b.v. de mondelinge tradities in de semietische wereld doet ons reeds apriori enigszins het goede hopen. Wij zullen deze berichtgeving echter critisch moeten toetsen, zodat wij voor het begrip „legendarische woekering" oog hebben. Critiek mag echter niet ontaarden tot de hyper-critiek, waarover J. Huizinga zo voortreffelijk heeft gezegd: „Juist de hyper-kritische geschiedvorser, de scepticus bij uitnemendheid, is meestal gedwongen, voor *zijn* afwijkende voorstelling der feiten zijn toevlucht te nemen

---

1) R. Bultmann, *Die Geschichte der syn. Trad.*², 1931, S. 296. Aldaar ook de opvatting, dat de gehele pericoop *Mk.* 15^{33-39} sterk door de legende vervormd is.

2) R. Bultmann, *o.c.*, S. 305/6.

3) R. Bultmann, *Theol. des N.T.*, 1953, S. 51. Vgl. de zeer fundamentele critiek op dit werk door J. N. Sevenster, *De „Theologie des Neuen Testaments" van Rudolf Bultmann* in: Ned. Theol. Tijdschr. 8, 1953, blz. 65–81.

4) R. Bultmann, *Theol.*, S. 127ff.

tot fantastische constructies, die hem zelf van kritische twijfel in bodemloze lichtgelovigheid doen vervallen." [1])

Wij hebben duidelijk doen uitkomen, dat alle evangelisten hun eigen versie van de uitspraak der soldaten geven. Evangelisten geven a.h.w. een „*targum*" van de door hen gebruikte bronnen. Wij blijven er echter nuchter van uitgaan, dát deze soldaten iets gezegd hebben, al neemt men in de ogen der hyper-critici hiermee zijn reputatie in de handen. Het nadeel, dat wij niet precies, maar slechts ongeveer de stand van hun plotselinge religieuze eerbied voor deze gekruisigde kennen, wordt ruimschoots vergoed door het voordeel, dat wij zeer duidelijk uit de stijl van de verkondigende evangelist, i.c. Mt., bemerken hoe hij de uitspraak van de soldaten opgevat heeft: als een erkenning, de eerste van romeinse zijde, dat Jezus Christus was degene, die Hij zei te zijn, – als een eerste triomf van Jezus Christus in een vijandige wereld. De coïncidentie van het historische feit en de geestelijke productiviteit van de oudste Gemeente kan men in deze texten uit de Evangeliën breeduit bestuderen.

Derhalve komen wij tot de slotconclusie, dat *Mt.* 27^{54} vraagt om een gedetermineerde vertaling. Het „imperialisme van de oudchristelijke geest" moet ook in de vertaling doorklinken. Zoals Severus, de patriarch van Antiochië, dit verstond, toen hij zelfs de formulering van Lk. aldus commentarieerde: „Wat Christus de Heer zei: „als Ik (van de aarde) verhoogd ben, zal Ik allen tot Mij trekken" – dat is metterdaad vervuld. Want Hij begon nog op het kruis velen in zijn netten te vangen om hen tot kennis der waarheid te brengen, zodat ook de centurio, de gebeurtenissen ziende, God verheerlijkte." [2])

---

[1]) J. Huizinga, *De wetenschap der geschiedenis*, 1937, blz. 83; H. bespreekt op blz. 82 de moeilijkheid, dat ooggetuige-verslagen van een gebeurtenis altijd onderling verschillend zijn, maar ons toch niet tot scepsis omtrent de gebeurtenis zelf mogen verleiden.

[2]) In: *Catenae graec. patrum in N.T.*, ed. J. A. Cramer 1844, II p. 171: ...Ἤρξατο γὰρ σαγηνεύειν πολλούς... ἐν τῷ σταυρῷ ὑπάρχων...

DE MENS IN DE KNOOP

DOOR

E. JANSEN SCHOONHOVEN

Oegstgeest

Inleiding

Het boek van Dr Clausing, dat onder deze titel verscheen[1]), heeft tot thema de diepe kloof tussen de kerkelijke verkondiging en de moderne wereld, voorzover zij diepgaand beïnvloed is door natuurwetenschap en techniek. Deze maakt, dat talloos velen „in de knoop" zitten, kerkelijke zowel als buitenkerkelijke mensen. De schrijver, oorspronkelijk tot de laatsten behorend, is op zijn veertigste jaar door het christelijk geloof gegrepen en heeft daarna met grote toewijding de Ned. Herv. Kerk gediend, o.a. als ouderling. Ook dit boek getuigt van grote liefde tot de Kerk en van een diep besef van haar roeping. Een apostolaire vaart, een nauwelijks „getemperd ongeduld" stuwt er achter. De schrijver heeft in zijn kerkelijke loopbaan echter vele teleurstellingen ondervonden, zowel wat aangaat het gesprek tussen Kerk en wereld als wat betreft het binnenkerkelijk gesprek. „Het mislukte gesprek" is de titel van een der inleidende hoofdstukken. Meer en meer kwam hij zelf daardoor „in de knoop" te zitten. De wijze waarop hij daaruit is gekomen, heeft beslissende betekenis voor hem gekregen. Hij besloot volkomen ernst te maken met de eis van „wetenschappelijke eerlijkheid". Niet meer „naar boeken van anderen grijpen om aan derden te vertellen, wat ik geloofde". Neen, „weg met alle theologische boeken... daar ligt de Bijbel... hier zit ik... wat is er met dit stukje werkelijkheid 'ik en de Bijbel' aan de hand? Scherp trachten te kijken en dan maar gewoon vertellen wat ik zie; ik trek mij van niemand iets aan en zal dan wel zien waar ik uitkom" (18). De schrijver is hierdoor niet alleen zelf uit de knoop geraakt, maar hem viel nu tevens „een generale visie op de voor de mensen van belang zijnde verhoudingen tussen God, Mysterie, mens en wereld als een rijpe vrucht in de schoot". „Deze visie is tegelijkertijd ten aanzien van alles wat er mis is in Kerk en wereld een bevrijdende analyse van de geestelijke situatie." Dit is niet gering. Het boek voert welbewust een hoge pretentie.

Het is echter niet gemakkelijk, aan dit boek recht te laten weder-

---

[1]) P. Clausing, *De mens in de knoop*. Een bevrijdende analyse van de geestelijke situatie van Kerk en Wereld. Met een introductie van P. A. H. de Boer, J. Boonstra en G. Holst. A. W. Sijthoff's Uitg. Mij, Leiden 1953, 336 blz., ing. f 7,80, geb. f 9,75.

varen, zeker niet voor een theoloog. Want de theologen komen er slecht af. Toch vraagt het juist de theologen om „gesprek''. Maar dit wordt zeer bemoeilijkt door de vele laatdunkende uitvallen en oppervlakkige oordeelvellingen over theologen en hun werk. Het toppunt hiervan is het hoofdstuk „Karl Barth en de evidentie'', dat er zo naast is, dat elke poging tot weerlegging zinloos lijkt. Het is alsof een twee-dimensionaal wezen een drie-dimensionale werkelijkheid „beoordeelt''. Wat meer bescheidenheid, niet tegenover de theologen, maar tegenover de theologie zou den schrijver niet misstaan. Hoe zou hij het vinden, als een theologiae doctor, die in zijn vrije tijd zich veel met natuurwetenschap had beziggehouden en daarin zelfs candidaatsexamen had afgelegd, zich nu in een publicatie zo laatdunkend ging uitlaten over Lorentz, Einstein enz. als hij het doet over allerlei theologen? Maar tenslotte is dit bijzaak vergeleken met het grote thema van het boek en wij willen trachten aan het verzoek van de schrijver te voldoen: „zich door bijkomstigheden niet van de hoofdzaken te laten afleiden.''

De alpha-bêta-tegenstelling

Deze aan het Nederlandse gymnasium ontleende uitdrukking voor het onderscheid tussen geesteswetenschappelijk- en natuurwetenschappelijk-gevormde mensen speelt in het boek een grote rol. Gesprekken tussen bêta-mensen gelukken gewoonlijk wel, die tussen alpha- en bêta-mensen en tussen alpha-mensen onderling voeren zelden tot resultaat. Waarom? Omdat bêta-mensen van *feiten* uitgaan, die tenslotte onweerlegbaar zijn, zich houden aan de algemene logica en gebruik maken van een neutrale taal. De schrijver meent nu, dat ook de alpha's en met name de theologen dit moeten gaan doen. „Dank zij één algemene logica en één algemene methode moeten het alpha- en het bêta-kamp elkaar toch kunnen begrijpen'' (32).

Het is een belangrijk punt, waarvan theologen zich vaak veel te weinig rekenschap geven. Onze cultuur wordt meer en meer door de bêta's bepaald; het aantal bêta-studenten wordt met honderden, dat der alpha-studenten met tientallen geteld; de „onderontwikkelde landen'' vragen bêta-mensen. Kerk en theologie zullen hiermede veel meer rekening moeten houden. Is het wel verstandig, de bêta's te blijven uitsluiten van de theologische studie aan de universiteit? [1]) Is het niet ontstellend te lezen, dat in een van onze grote steden een

---

[1]) Het initiatief van de Leidse theologische faculteit tot een theologische cursus voor studenten van alle faculteiten is zeer toe te juichen.

poging om een ontmoeting tussen de medici en „het geloof" tot stand te brengen door de Kerk werd afgeslagen?

De oplossing van Dr Clausing acht ik echter een schijnoplossing. Zij komt er op neer, dat de geesteswetenschappen en met name de theologie de methode der natuurwetenschappen zouden moeten overnemen. „Wetenschappelijke eerlijkheid" betekent hier „natuurwetenschappelijke eerlijkheid". In dit opzicht is het boek een typische uiting van de bêta-geest: alleen de natuurwetenschap is tenslotte wetenschap. Toch staat in dit boek een citaat van den physicus Schrödinger, door den schrijver met instemming aangehaald, dat in een geheel andere richting wijst. Schrödinger verdedigt de natuurwetenschap tegen het verwijt, dat zij in haar wereldbeeld geen plaats heeft voor God en zegt dan: „Der persönliche Gott kann in einem Weltbild nicht vorkommen, das blosz zugänglich wurde um den Preis, dasz alles Persönliche daraus entfernt wurde" (113). Hoe scherp is hier de beperking der natuurwetenschap en van haar wereldbeeld aangegeven. Maar ook die van haar methode. In de geesteswetenschappen speelt nu juist dat persoonlijke een centrale rol, en dat zowel bij het object als bij het subject van het onderzoek. Daarom is b.v. de objectiviteit van het historisch onderzoek een zoveel moeilijker probleem dan die van de natuurwetenschap. En a fortiori geldt dit van de theologie, in wier object het gaat om de openbaring van God aan de mens. De diversiteit van opvattingen, hoe aanstootgevend ook voor de bêta-mensen, hoort èn in de geesteswetenschappen in het algemeen èn in de theologie tot het wezen der zaak. De eisen van „één logica, één methode en een neutrale taal" voor alle wetenschappen zijn niet te aanvaarden.

Het uitgangspunt

Terecht legt de schrijver de nadruk op de betekenis van het uitgangspunt voor het gesprek. In tegenstelling met de Rooms-Katholieken en de Gereformeerden ontbreekt het in de Ned. Herv. Kerk aan een duidelijk uitgangspunt. De schrijver, komende van de kant der natuurwetenschap, meent, dat alleen „werkelijkheidsaanwijzingen" een betrouwbaar uitgangspunt kunnen zijn voor het kerkelijk gesprek, voor het gesprek met de buitenkerkelijken en voor de theologie. Hij komt dan tot de volgende opbouw: de mens heeft in het leven van alle dag en in de natuurwetenschap te maken met „aanwijsbare werkelijkheid". Daarmee komt hij echter niet uit. Overal stuit hij op vraagtekens, op mysterie. De religieuze mens schrijft

Mysterie met een hoofdletter. Heeft niet ieder mens in bepaalde momenten van zijn leven hier een besef van? Zijn mens-zijn staat in ,,open relaties'' met... het onbekende, het ondoorgrondelijke, het Mysterie. Scherp wordt nu van dit religieuze het godsdienstige onderscheiden: de godsdienstige mens staat in een open relatie tot God, dit is een ik-Gij-relatie. God is niet het Mysterie, maar bevindt zich (om zo te zeggen) in het mysterie, in de ,,tweede werkelijkheid''. De mens vindt Hem niet in de natuur, niet in de stem van het zedelijke, maar alleen doordat God zich persoonlijk aan hem openbaart. Dan weet hij: Hij is de heilige, ik ben de onheilige. Maar dan weet hij ook – en dit is hoogste zaligheid – ik ben in genade aangenomen als Gods kind.

Met behulp van dit uitgangspunt (werkelijkheidsaanwijzingen) kan nu zowel het kerkelijk gesprek als dat met de buitenkerkelijken gevoerd worden. Niet dat men iemand op deze wijze het geloof kan geven; dat kan alleen de Heilige Geest. Maar ook de buitenkerkelijke natuuronderzoeker zal de mogelijkheid van deze ,,godsdienstige mystieke relatie'' moeten erkennen, als hij zich tegen deze erkenning tenminste niet – zoals veel voorkomt – dogmatisch afsluit (dan is hij een in de knoop zittende gesaeculariseerde – 246). Wat de uitdrukking ,,werkelijkheidsaanwijzingen'' betreft, die geeft de auteur voor beter. Het gaat tenslotte om een existentieel in beslag genomen worden (91 v), zowel wanneer een mens een feit uit de aanwijsbare werkelijkheid erkent, als wanneer hij de stem van God verneemt.

Het komt mij voor, dat de betekenis van dit uitgangspunt voor het gesprek, zowel binnen als buiten de Kerk, groot is. Het is echter niet zo nieuw als de schrijver meent. Ook de gesmade Karl Barth weet van een ,,existentieel in beslag genomen worden''. Voorts is te herinneren aan het ,,Bijbels realisme'' van Kraemer, dat binnenkerkelijk (,,Gemeente-opbouw'') en buitenkerkelijk (zending) baanbrekend gewerkt heeft. Waarom dan toch de aversie van Barth en de critiek op ,,Gemeente-opbouw'' in dit boek? Als ik goed zie, ligt het in de verhouding van Openbaring en Bijbel en in die van ,,fides qua'' en ,,fides quae''.

Openbaring en Bijbel

De Bijbel speelt in dit boek een grote rol. Wij vernamen het reeds in de opgave, die de auteur zich stelde: ,,Wat is er met dit stukje werkelijkheid 'ik en de Bijbel' aan de hand?'' En wel de gehele Bijbel, ook het Oude Testament, zelfs een boek als Leviticus; en in

het Nieuwe Testament niet alleen de Evangeliën, maar ook Paulus. Evenwel, de schrijver kan de mystieke relatie tussen God en mens eerst zonder de Bijbel beschrijven en dan daarna de Bijbel daarin „inpassen". Op deze wijze wordt de betekenis van de Bijbel, hoe groot ook, toch secundair. Nu is dit theologisch gesproken ook wel zo: het gaat tenslotte om het herstel van de verhouding tussen God en de mensen, en de Bijbel heeft daarin instrumentale betekenis, maar de vraag is, of dit instrument desnoods ook gemist zou kunnen worden. De opzet van de schrijver wekt de indruk, dat hij die vraag bevestigend zou willen beantwoorden. Waarschijnlijk is de reden hiervan gedeeltelijk van autobiografische aard, de schrijver rekent zich tot die mensen, die eerst de mystieke relatie met God hadden leren kennen en die toen door de lectuur van de Bijbel ontdekten, dat de God, dien zij ontmoet hadden, de „bijbelse God" was. Anderzijds ligt de reden m.i. in het anthropologisch uitgangspunt, dat de schrijver koos. Het is wellicht goed hierbij op te merken, dat het geloof, waarvan dit boek getuigt, niet anthropocentrisch, maar theocentrisch is; het denken over dit geloof is echter sterk anthropologisch bepaald, hetgeen wel gezien moet worden als een tribuut aan de natuurwetenschappelijke methode.

Mijn bezwaren tegen deze aanvat van het probleem „openbaring en Bijbel" kan ik het best groeperen om het begrip „historische openbaring". De auteur onderscheidt persoonlijke openbaring, individuele openbaring, historische openbaring. De persoonlijke openbaring is de eigenlijke openbaring: „Spreek Heer, uw knecht hoort". Wanneer de mens zich nu gedrongen voelt, hiervan in zijn gebrekkige menselijke woorden te getuigen – en hij wordt hiertoe gedrongen door de persoonlijke openbaring zelf, die hem de opdracht geeft tot getuigen – ontstaat een „individuele openbaring". Wanneer deze voor het nageslacht bewaard blijft, wordt het een „historische openbaring". De Bijbel is „een verzameling van boeken, die historische openbaringen bevatten". De betekenis hiervan voor het persoonlijk geloofsleven is, dat zij een ontzaglijke verrijking, verheldering, verdieping en zuivering aanbrengen in de mystieke relatie tot God. („Mystiek" in de zin van „persoonlijkheidsmystiek" en niet in die van „oneindigheidsmystiek".)

Het is duidelijk, dat het begrip „historische openbaring" hier geheel van de mens uit bepaald is. Dit is ook de uitgesproken bedoeling van de schrijver. De Bijbel is een menselijk boek. Over dit menselijk karakter van de bijbelse getuigenissen zegt hij voortreffelijke dingen.

Evenwel – tegen deze hoofdmelodie doet hij een tegenstem klinken. God heeft toch ook de hand in de tot-stand-koming van deze historische openbaring. God gebruikt deze menselijke getuigenissen om Zich aan andere mensen te openbaren (vandaar zijn opdracht om ervan te getuigen). Het is ook opmerkelijk, dat de schrijver de Bijbel als gecanoniseerd geheel – misschien niet theoretisch, maar praktisch – aanvaardt. „Ik en de Bijbel", alles wat daar historisch tussenligt, schuift hij opzij. Waarom? Toch zeker, omdat God met de Bijbel iets bijzonders voorheeft. Maar is dit niet zo belangrijk, dat deze tegenmelodie eigenlijk de hoofdmelodie moet worden? En krijgt dan het begrip „historische openbaring" niet meteen een andere inhoud: niet slechts getuigenissen uit het verleden omtrent persoonlijke openbaringen, maar bovenal: God die Zich geopenbaard heeft in de geschiedenis en die door het menselijk getuigenis van die historische openbaring de mens in het heden wil aanspreken; bovendien: God die zijn heilsplan met de wereld volvoert in de geschiedenis en ons kleine individuele bestaan daarin betrekt? Dit is het „bijbels realisme" van Kraemer en hierin is de „historische openbaring" van wezenlijke betekenis; door zijn heilsdaden in de geschiedenis spreekt Hij ons in het heden aan. Maar als men dit wil gaan formuleren, komt men met de gewone logica, met name met het „principe van het buitengesloten derde", waaraan de schrijver ook voor de theologie wil vasthouden, niet uit. Volgens dit principe is de Bijbel òf Goddelijk òf menselijk (de schrijver probeert het in VIII § 10 nog met: gedeeltelijk Goddelijk, gedeeltelijk menselijk, maar komt er dan niet uit); de theologie zal moeten zeggen: „èn Goddelijk èn menselijk", maar heeft dan waarschijnlijk bij de bêta-mensen „de poppen aan 't dansen"!

Christologie

Het boek bevat een merkwaardige Christologie. Van de klassieke belijdenis: „waarachtig God en waarachtig mens" wordt het eerste geschrapt – waarschijnlijk weer op grond van het „principium exclusi tertii".[1]) De schrijver zegt: „God openbaart niet Zichzelf, Zijn wezen, maar uitsluitend de relatie tussen Hemzelf en den mens. God is en blijft de Ondoorgrondelijke" (136). Ook hier weer het primaat van de gewone logica. De klassieke Christologie bedoelt: God openbaart Zichzelf en Hij blijft toch de Ondoorgrondelijke. Het is wel begrijpelijk, dat deze bêta-man hiervoor terugschrikt, want als men

[1]) Of van het „principium contradictionis"?

dit eenmaal aanvaardt, is het einde van de „paradoxen" nog niet te zien. De schrijver zegt, dat „de christelijke mens in zijn eerlijk en bereidwillig openstaan voor het aanbidden van Christus als God... door God onverbiddelijk ter zake van afgoderij op zijn vingers is getikt". Zou het niet juister zijn te schrijven: „de christelijke bêta-mens (en dan: in de opvatting van den schrijver) „voelt zich op de vingers getikt"? De christenmensen van het Nieuwe Testament hebben het aanbidden van Christus als God niet in strijd bevonden met het fundamentele woord uit het O.T.: „Hoor, Israël: de Here is onze God; de Here is één!" (Deut. 6 : 4). Maar wanneer men hierop doordenkt, komt men onvermijdelijk althans in de buurt van de triniteitsleer, en welk een gruwel is deze voor een bêta-mens. Geldt van mensen, die „zich" aan elkander openbaren, b.v. in het huwelijk, ook niet, dat zij toch een geheimenis voor elkander blijven? Men kan het „persoonlijke" nu eenmaal niet in de categorieën der natuurwetenschap tot uitdrukking brengen.

Maar gegeven het uitgangspunt van de schrijver is de Christologie waartoe Hij komt zeer merkwaardig. Over Jezus' „ware mens-zijn" schrijft hij treffende dingen. Jezus bezet de uiterste post waartoe een mens kan worden geroepen. Na Jezus zal nooit meer een ander tot deze post worden opgeroepen. God heeft deze mens verkoren, om alles wat tot de relatie God-mens behoort, in Zich samen te vatten en uit te beelden. „Het is in deze uitbeelding, alsof de pool „God",... waarop de godsdienstige mystieke relatie als open relatie is gericht, naar het hart van Jezus van Nazareth is verlegd" (165). Wie in Jezus gelooft, „weet, dat in Jezus Christus geen mens met een hoogmoedige aanmatiging voor hem staat, maar eer een mens-met-de-onmacht-om-anders-te-zijn in Gods hand, tot het uiterste bezield om macht over ons te oefenen ter ere van God, Die hem gezonden heeft". „Die mens weet, dat iedere vaagheid, ongerichtheid en aarzeling tegenover God op Jezus Christus gebroken moet worden, dat alles in het eigen leven – en dat is een leven voor het aangezicht van God – aan of door deze Jezus Christus gemeten en getoetst moet worden, dat deze figuur de eigen persoon voor God in beslag moet nemen en dat men dit beslag nooit meer kwijt mag raken... en ook niet kwijt wil raken, omdat het van God uit – zeg gerust: door Jezus Christus heen – als een genade aan de mens wordt opgelegd" (170). Het is duidelijk, dat „historische openbaring" hier een theologisch bepaald begrip geworden is, waarbij de schrijver het anthropologische achter zich gelaten heeft. Hij heeft hier woorden gevonden, eigen

woorden, voor datgene wat onder alle Christenen over de gehele wereld leeft, voor wat ,,semper et ubique et ab omnibus creditum est''.

Bevreemdend is, dat in deze Christologie kruis en opstanding geen rol spelen, terwijl zij voor het gehele Nieuwe Testament van centrale betekenis zijn. Het wezen van de Christus-openbaring ,,is van zuiver bekendmakende, mededelende aard''. De ,,godsdienstige relatie'' wordt er ,,eerst ten volle (door) bekend, openbaar gemaakt''. De verzoening ontbreekt. En toch weet de schrijver, dat Paulus ,,ons den diepsten aard van het Evangelie doet kennen'' als ,,het Evangelie van zonde en genade''. Hij weet, dat de godsdienstige mens ,, in de distantie'' komt te staan, ja zelfs, dat hij ,,bij het redelijke denken hierover voor een afgrond staat'' (129). Dit ontbreken van de verzoening zal wel daarmede samenhangen, dat de auteur de oordeelsgedachte in de prediking van Jezus tot het ,,gebrekkig-menselijke'', dat er zelfs in deze figuur is, rekent (168). En dit kan ik niet anders verklaren, dan uit zijn gebondenheid aan de gewone logica. Over kruis en opstanding kan men niet anders spreken dan in de felste paradoxen (Paulus!).

De paragraaf over de opstanding acht ik de pijnlijkste uit het gehele boek. ,,Jezus Christus is niet de 'Levende Heer', maar de (dode) Meester'', luidt het opschrift. Het enige wat ik hieraan kan waarderen is de onverschrokkenheid, waarmee de schrijver zijn denken zelfs tot deze laatste consequentie doorvoert. Maar had de tegenspraak, waarin hij daardoor geraakte met de diepste overtuiging van de ganse Christenheid, ook en juist met die van het Nieuwe Testament, hem niet een waarschuwing moeten zijn, dat deze consequentie de onjuistheid van zijn praemissen bewijst? Wat blijft er over van het paulinische ἐν Χριστῷ εἶναι, wanneer Hij niet de Levende Heer is, maar slechts ,,een herinneringsgestalte''? De schrijver moge beweren, dat dit ,,op geen enkele wijze een verschraling'' betekent, voor mij behoort tot de geweldigste woorden uit de Bijbel het woord uit Openb. 1 : 17: ,,En Hij legde zijn rechterhand op mij (de mystieke relatie!) en zeide: Wees niet bevreesd, Ik ben de eerste en de laatste, en de levende, en zie, Ik ben dood geweest, en zie, Ik ben levend tot in alle eeuwigheden.'' Wat blijft er van dit woord over, als Jezus Christus slechts een herinneringsgestalte is? Maar ja, als de opstanding ,,aanvaard'' wordt, dan moet er heel wat meer ,,aanvaard'' worden – de schrijver ziet dit zelf heel goed (205 v.) – hetgeen hij echter meent niet te kunnen aanvaarden vanwege zijn ,,éne algemene logica'' en zijn ,,éne algemene methode''.

Fides quae en fides qua

Deze termen, die ik in dit tijdschrift bekend mag veronderstellen, vormen ook een „Leitmotiv" in dit boek. Men weet, dat de theologische verschuiving, die even na 1920 in West-Europa inzette, op dit punt een omwenteling bracht: nadat lange tijd de fides qua als uitgangspunt was genomen, werd de fides quae weer als het fundamentele erkend. Dr Clausing schijnt op dit punt terug te willen tot voor 1920. Zoals hij het stelt, kan de prioriteit van de fides qua ook moeilijk ontkend worden: fides quae „is de inhoud van het getuigenis, dus het geloof dat wij in woorden moeten uitdragen en dat in uitspraken wordt geformuleerd" (181). Men dient hier echter goed te onderscheiden. De formulering is secundair ten opzichte van de fides qua, maar datgene wat geformuleerd moet worden is tegenover deze primair. De fout van elk intellectualistisch objectivisme is, dat het de fides quae in zekere zin losmaakt van de fides qua en er „objectief" over meent te kunnen redeneren. De fout van alle subjectivisme is, dat het de openbaringsinhoud afhankelijk maakt van de fides qua, in die zin, dat het haar uit de fides qua meent te kunnen afleiden, terwijl in werkelijkheid de fides qua (het geloof, waarmee de mens gelooft) afhankelijk is van wat God schenkt. Dit laatste zal de schrijver ongetwijfeld toestemmen, maar waar hij de openbaring primair ziet in de persoonlijke mystieke relatie, vinden we bij hem de tendens deze (en daarmee *zijn* fides qua) tot een criterium te maken voor de „historische openbaring". Zeker, de historische openbaring, neergelegd in de Bijbel, heeft gezag voor hem, en zeer in het bijzonder de figuur van Jezus Christus, maar wanneer hij daar in iets aantreft, dat hij in zijn „fides qua" niet plaatsen kan, aarzelt hij niet, dit als het „gebrekkig-menselijke" in de historische openbaring op zij te schuiven. Voor wie de openbaring primair „historische openbaring" is, nl. de „grote daden Gods", waarvan de Bijbel getuigt, komt dit uiteraard heel anders te liggen. Deze, en niet de fides qua, worden dan het criterium! Daarom schreef ik, dat het verschil tussen de „werkelijkheidsaanwijzingen" van Dr Clausing en het „bijbels realisme" van Kraemer óók voortkwam uit een verschil in de verhouding van fides quae en fides qua. Wie de „historische openbaring" primair acht, zal ook het kerkelijk dogma en het historisch belijden der Kerk niet zo gemakkelijk met een brede armzwaai op zij schuiven als Dr Clausing dit doet. Hij zal zich te zeer bewust zijn van de kleinheid en beperktheid van zijn fides qua tegenover het geweldige verhaal der grote daden Gods, dan dat hij niet opmerkzaam zou luisteren naar wat de Kerk

der eeuwen daarvan verstaan en in haar belijdenissen vertolkt heeft.

Maar is de historische openbaring wel primair? De schrijver beroept zich hier op zijn eigen levensgeschiedenis, want hijzelf is toch wel die „godsdienstige mens, die den Bijbel nog niet kende" en toen hij hem ging lezen „zijn congenialiteit met de schrijvers van de bijbelboeken''' ontdekte, waardoor „het reeds in het geloof bewust ontvangene steun (kreeg) en zijn definitieve zekerheid". Ongetwijfeld is dit opmerkelijk. Maar bewijst het wel zo stellig het secundaire van de historische openbaring? Is het toevallig, dat hij die deze persoonlijke openbaring ontving, behoort tot de Europese cultuurkring, waarin de Bijbel eeuwenlang zijn invloed heeft geoefend? Waarom vernemen we uit de cultuurkringen van de Aziatische wereldreligies nooit, dat iemand „de bijbelse God" heeft ontmoet? Men versta mij goed, ik ontken niet de mogelijkheid, dat „de bijbelse God" geheel buiten de Bijbel om een mens aanspreekt. De Bijbel zelf geeft aanwijzingen in die richting, b.v. Melchizedek en Bileam. Mogelijk geschiedt het veel meer dan wij vermoeden. Maar wanneer een aldus aangesproken mens uit de „niet-christelijke wereld" hierover dan gaat spreken, doet hij het niet in bijbelse categorieën, zoals de schrijver van dit boek, maar in die van zijn religieus-culturele traditie. Of het geloof in de „genadige Heer Isvara" uit het Hindoeïsme hierop een uitzondering vormt, zoals de schrijver schijnt te menen (318 v.), is nog zo zeker niet; Kraemer oordeelt hier gans anders.[1])

Het belangrijkste is echter dit: de „historische openbaring" zelf legt het zwaartepunt op de heilsdaden Gods in de geschiedenis, omdat het tenslotte niet gaat om de mystieke heilservaring van de enkeling, maar om de volvoering van zijn heilsplan met de wereld, waarin – op historische wijze, d.w.z. door de verkondiging van het Evangelie van land tot land en van eeuw op eeuw – mensen worden betrokken en gericht op zijn komende Rijk. Wanneer wij hiervan uitgaan, is de fides quae creditur niet het menselijk getuigenis van de „fides qua", maar de openbaring zelf, waartoe men echter alleen door de fides qua toegang krijgt, en waarover men ook alleen vanuit de fides qua denken en spreken kan.

Mysterie en God

Een laatste hoofdthema, dat ik behandelen wil, is de strenge scheiding die de schrijver maakt tussen mysterie en God. Wij zagen reeds,

---

[1]) H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World.* London 1938, p. 171–173.

hoe volgens hem de ,,aanwijsbare" werkelijkheid aan alle kanten omringd is door mysterie. Temidden daarvan hoort de gelovige de stem van God. God is ook een Mysterie, maar tussen Hem en de gelovige ontstaat een persoonlijke mystieke relatie. De schrijver verzet zich er nu ten sterkste tegen, de ,,Tegenpool" van deze relatie, de ,,bijbelse God", te vereenzelvigen met het mysterie in het algemeen, met een religieuze wereldgrond. Elke natuurlijke theologie verwerpt hij; de God, waarover de natuurlijke theologie spreekt, is een andere dan de ,,bijbelse God". Dit gaat zo ver, dat hij eigenlijk ook het scheppingsgeloof buiten de ,,godsdienstige relatie" plaatst. ,,Er zit iets in, zelfs vrij veel, maar het is en blijft een rationalisme, als men beweert ,,dat God de Schepper van hemel en aarde is" (115). De schrijver maakt ook een strenge categoriale scheiding tussen de bron van het zedelijke – ook een mysterie – en God. Voor de gelovige ligt het zedelijke echter ,,in den greep van het godsdienstige" (106). Maar ,,in de open relaties tot God wordt niet verstaan, dat het overige van het Mysterie in den greep van God, in den greep van het godsdienstige ligt, maar wel dat dit Mysterie en God samenhangen". In zekere zin kan ik deze formulering aanvaarden. ,,De verborgen dingen zijn voor den Here, onzen God, maar de geopenbaarde zijn voor ons en onze kinderen" (Deut. 29 : 29). Worden de verborgen dingen hier echter wel ,,voor den Here" gelaten? ,,Het handhaven van Gods almachtigheid," zegt de schrijver, ,,is b.v. niets minder dan lastering van den God der Liefde. Dan had deze God moeten ingrijpen, toen zes millioen Joden werden vergast" (194). Het is zeker, dat wij met het geloof in de schepping en in de almacht van God, logisch gesproken, – en zelfs ook godsdienstig – in de grootste moeilijkheden komen. Er gebeuren in de wereld ontelbaar vele dingen, waarvan de openbaring zegt, dat God ze niet wil, terwijl diezelfde openbaring zegt dat er niets buiten de wil van God om geschiedt. Hier schiet de ,,éne logica" hopeloos te kort. Of is het niet waar, dat de openbaring beide zegt? Juist Israëls profeten, die zo diep doordrongen waren van het anti-goddelijke, dat er in de wereld geschiedt, zeggen ook het andere en in de meest paradoxale formuleringen: ,,Geschiedt er een ramp in een stad, zonder dat de Here die bewerkt?" (Amos 3 : 6); ,,Ik ben de Here, en er is geen ander, die het licht formeer en de duisternis schep, die het heil bewerk, en het onheil schep; Ik, de Here doe dit alles" (Jes. 45 : 7). Of wil Dr Clausing beweren, dat dit met de godsdienstige relatie waarin die profeten stonden, niets te maken heeft, maar dat het te verklaren is uit de ,,primitiviteit" van hun denken (108, aant. 1)?

Laat hij dan Gollwitzers verhaal van zijn Russische gevangenschap eens lezen, om te ontdekken, hoezeer dit paradoxale wezenlijk met de ,,godsdienstige relatie'' gegeven is.[1])

Wellicht is deze strenge scheiding tussen ,,mysterie'' en ,,God'' het duidelijkste bewijs van de invloed van het natuurwetenschappelijke wereldbeeld op deze theologie. Is dit natuurwetenschappelijk wereldbeeld niet een rationeel hanteerbaar gebied, dat men a.h.w. op de mysterieuze werkelijkheid veroverd heeft? Aan alle kanten is men door mysterie omringd, maar men woont en richt zich in in een rationeel-technische wereld, waar men het mysterie zo ver uit heeft weggedrongen, dat men er nog slechts incidenteel last van heeft. Nu tracht Dr Clausing deze natuurwetenschappelijke wereldbeschouwing een godsdienstige uitbouw te geven. Maar de stijl van deze uitbouw is even gestroomlijnd, even rationeel-doorzichtig en zelfs hanteerbaar als het natuurwetenschappelijke wereldbeeld zelf. Zeker, God is een Mysterie, maar Hij blijft ook buiten de uitbouw; daarin is alleen plaats voor de ,,godsdienstige relatie'' (136).

Besluit

Het gevaar is niet denkbeeldig, dat dit boek door de theologen niet au sérieux genomen zal worden. Toch verdient het dit zeker. Hier spreekt een gemeente-lid, dat op een vooruitgeschoven post worstelt met zijn apostolaire roeping. Die vooruitgeschoven post bevindt zich in de ,,bêta-wereld'', waarvan wij de omvang en de betekenis in dit ,,technische tijdperk'' niet licht kunnen overschatten. De betekenis van Dr Clausing's ontwerp kan ik niet beter verduidelijken dan met het zendingswetenschappelijke begrip ,,accommodatie''. Zoals Matteo Ricci in de zeventiende eeuw zo onder de indruk geraakte van het Chinese denken, dat hij zijn roeping als Evangelie-prediker niet anders meende te kunnen vervullen dan door het Evangelie aan dit Chinese denken aan te passen; zoals Origenes in de derde eeuw onder de indruk was van het Hellenistische denken, en Dr K. Reichelt in de twintigste onder dat van het Mahayana-Boeddhistische, zo staat Dr Clausing onder beslag van het Westerse natuurwetenschappelijke denken en heeft hij een poging ondernomen de bijbelse boodschap daarin in te passen. Het betoog van dit artikel heeft willen duidelijk maken, dat deze poging – evenals de meeste accommodatie-pogingen – aan de bijbelse boodschap tekort doet. Dit neemt niet weg, dat dergelijke pogingen voor de apostolaire taak der Kerk toch van grote

[1]) Helmut Gollwitzer, *...und führen wohin du nicht willst.* München 1951.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

betekenis kunnen zijn, doordat zij de ogen openen voor de zwaarte van die taak: het Evangelie verstaanbaar te maken in een wereld, die van geheel andere vooronderstellingen uitgaat. Prof. Hoekendijk heeft in zijn inaugurele oratie uitdrukking gegeven aan de zorg, „of de theologie nog wel effectief haar taak kan blijven vervullen in een milieu, waarmede zij zo weinig gemeenschappelijke vooronderstellingen deelt, dat èchte communicatie welhaast onmogelijk moet worden".[1]) Vele theologen schrijven en vele predikers spreken, alsof er geen bêta-wereld bestaat, terwijl zij er middenin zitten en ook de christelijke gemeente er veel meer dan zij zelf beseft door is aangetast. „De Kerk slaapt rustig door", roept Dr Clausing ergens uit. Moge zijn boek ertoe bijdragen, dat zij wordt wakker geschud.

[1]) J. C. Hoekendijk, *Getemperd ongeduld*. Nijkerk 1953, blz. 3.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTGESCHIEDENIS

De Heilige Qor'aan met Nederlandse Vertaling, uitg. door de Ahmadiyya Moslim Missie.

Voor de technische uitvoering van deze Koran-uitgave niets dan lof. Smaakvolle band, duidelijke letter, en een nauwkeurige Arabische tekst is naast de vertaling afgedrukt. Men neemt het boek met plezier ter hand.

Aan de vertaling gaat een uitvoerige Inleiding vooraf. Duidelijk komen daarin de missionaire motieven naar voren: de Koran is het enig bestaande H. Boek met een universele strekking; de Islam zal gaan zegevieren; 'Gods Rijk zal weer op aarde worden gevestigd en Gods liefde zal weer 's mensen hoogste schat worden' (p. 179).

Wetenschappelijke waarde heeft deze vertaling niet. Zij werd aangekondigd als de eerste Nederl. vertaling van de Koran uit de grondtekst(!), zij is in feite een vertaling in het Nederlands van Mirza Bashir al-Din's Engelse Koranvertaling. Als zodanig is het een vrij goede vertaling. Maar een enkele maal blijkt het Engels verraderlijk te zijn. De Mirza vertaalt de uitroep van Maria's moeder in S. 3: 37 ,My Lord, I am delivered of (in het Arabisch het verbum *wada'a* – ter wereld brengen) a female'. Onbedoeld humoristisch wordt dit weer in deze vert. weergegeven met: 'Mijn Heer, ik ben verlost van een meisje'.

Er staan bij deze vertaling bijna geen noten; bij die van de Mirza wel; en met behulp van de Engelse noten kan men in de Nederlandse vertaling de specifieke geloofspunten terugvinden, waarin de Aḥmadijja verschilt van de orthodoxe Islam, en om reden waarvan thans in Pakistan er door een grote Moslim-groep sterk bij de regering wordt aangedrongen deze beweging te beschouwen als 'a non-Muslim minority'. *Wa-bi 'l-âkhirati hum jûqinûna* (S. 2: 5b) wordt vert. door: '(Zij, die) een standvastig vertrouwen hebben in dat wat komen zal.' 'Dat wat komen zal' is daarbij niet een omschrijving van het hiernamaals (*al-âkhira*), maar van de 'revelation which is to follow', nl. na Mohammed; en dit vers zou heenwijzen naar de Beloofde Messias, d.i. de stichter van de Aḥm.: Mirza Ghulâm Aḥmad. *Wa-iz qataltum nafsan* (S. 2: 73) wordt vert. door: 'En toen gij trachttet een mens te doden.' Dit moet slaan op 'the attempts of the Israelites at the murder of Christ'; pogingen, die mislukten, want Jezus heeft volgens de Aḥm. de kruisiging overleefd, en is later een natuurlijke dood in Kashmir gestorven.

Op de gebezigde phonetische weergave van het Arabisch, welke speciaal aangepast werd aan het Nederlands, valt niets aan te merken, maar wel op al de gepleegde inconsequenties: Z*oe*l-Arsh naast Z*o*l-Qarnain, Ahmadi*yy*a naast Al-Al*ijj*; in eenzelfde zin Ch*a*liqo naast Al-Ch*aa*liq (p. 160), etc. Het Urdu Eek Ghalati ka Izalah kan bezwaarlijk Profeet betekenen (cf. p. 176). Het beduidt 'het wegnemen van een vergissing, opheldering van een misverstand'. Is hier soms 'karne wâla' bij weggevallen, en wordt er eigenlijk mee bedoeld: 'iemand, die misverstanden opheldert, wanbegrippen uit de weg ruimt'?

J. M. S. Baljon Jr

Grondslagen van de Islam; Was Jezus God of Mens; Een Boodschapper Gods voor deze Tijd; Het Leven na de Dood en de Leer van Reïncarnatie; alle uitgaven van de Ahmadiyya Moslim Missie.

Het meest interessante van deze boekjes is te zien hoe deze Missie de te bekeren Christen tracht te benaderen. Er wordt veel met Bijbelteksten gewerkt, een welwillend oordeel van Prof. Kraemer over de Ahmadijja wordt herhaaldelijk geciteerd, de genoten van Mohammed heten discipelen, de verzamelingen van de profetentradities worden formeel vergeleken met het N.T., de stichter Ghulâm Aḥmad wordt soms als een Hervormer aangeduid, e.d. Theologisch belangwekkend is hierbij de sterke nadruk, die gelegd wordt op de genade Gods. Graag worden daartoe de woorden uit S. 7 : 157 aangehaald: 'Mijn barmhartigheid omvat alle dingen'; daarbij maakt de huidige leider van de Aḥm. de aantekening: 'In other words, His attributes of anger and punishment are governed by His attributes of mercy' (,Ahmadiyyat or the True Islam', p. 49). Allah is niet de Rechter, maar de Heer van de Dag des Oordeels. Als rechter zou Hij ieder mens moeten verdoemen, maar als Heer kan Hij begenadigen. De hel is zelfs een soort goddelijk genadebewijs, want zij functioneert enkel als een purgatorium, opdat ook nog de boze mens tenslotte hemelse genietingen zal smaken.

Het geschrift (een polemiek) over de reïncarnatie is echter voor een ander publiek bestemd, nl. dat van zoekers, die een bijzonder interesse voor occulte zaken hebben, zoals Sufi's, Nederl. Buddhisten, e.d. In deze kringen tracht de Aḥm. ook adepten te winnen. J. M. S. B.

OUDE TESTAMENT

Geschichte und Altes Testament, Aufsätze von W. F. Albright, Friedrich Baumgärtel, Elmar Edel, Otto Eissfeldt Karl Elliger, Kurt Galling, Martin Noth, Gerhard von Rad, Leonhard Rost, Walther Zimmerli, K. Heinrich Mann, Beiträge zur historischen Theologie, herausgeg. von Gerhard Ebeling, 16, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1953, 223 blz., geb. DM 39,60.

Deze bundel werd aangeboden aan Albrecht Alt, hoogleraar in het Oude Testament te Leipzig, die op 20 Sept. 1953 zijn 70ste verjaardag vierde. De onderwerpen zijn van zeer uiteenlopende aard, de kwaliteit der artikelen is zonder uitzondering voortreffelijk, wat trouwens de namen der medewerkers ook wel doen verwachten.

W. F. Albright schrijft over ,,*Dedan*'', dat enkele malen in het O.T. genoemd wordt (o.a. Jes. 21 : 31, Jer. 25 : 23 en Ez. 25 : 13). De conclusies van zijn onderzoek laten vrij veel speelruimte: het is onzeker of de naam eerst betrekking had op de oase van el-'Ulā en daarna overgedragen werd op een ethnische groep, die in de nabijheid woonde, dan wel dat de naam primair aan een nomadisch volk gegeven werd. Ook is het niet zeker of de naam Semietisch is. Zeker is volgens Albright slechts, dat

de naam ongeveer duizend jaren voor de oudste bijbelse vermelding op Semietische nomaden werd toegepast, maar als plaatsnaam in proto-Arabische inscripties niet voorkomt vóór de 6e eeuw v. Chr.

Friedrich Baumgärtel leverde een theologisch artikel onder de titel: *Das alttestamentliche Geschehen als „heilsgeschichtliches" Geschehen,* met o.a. een waardevolle critiek op de vernieuwing van de typologie, zoals die door W. Vischer en G. von Rad is voorgestaan. Het artikel is thetisch gesteld en vraagt over het algemeen om verduidelijking en aanvulling.

Elmar Edel schrijft over „*Weitere Briefe aus der Heiratskorrespondenz Ramses' II*". Hij brengt enkele fragmenten uit het archief der Hetietische koningen, dat teruggevonden werd in Boghazkoi. De transcriptie met vertaling en commentaar geeft interessant licht op het probleem van het bestuur over de Syrische gebiedsdelen, toen zij door Egypte gecontroleerd werden.

Otto Eissfeldt tracht in een bespreking van „*Psalm 80*" tot een datering te komen. Hij meent, dat de psalm ontstaan is in Israël, in de periode, die ligt tussen Hosea's rebellie tegen het Assyrisch gezag en zijn gevangenneming, d.w.z. tussen 727 en 724 v. Chr. Naar Israël wijst volgens hem het noemen der stammen Efraïm, Benjamin en Manasse. Deze stammen kunnen alleen een zelfstandig politiek geheel gevormd hebben tussen de veroveringen van Tiglatpileser in 732 en de val van Samaria in 722. Hij vertaalt Ps. 80 : 18 als „Es schirme deine Hand den Mann deines Rechten, der Menschen, den du dir ertüchtigt". Met deze „man" kan volgens Eissfeldt alleen Hosea bedoeld zijn. Een hypothese, die de overweging waard is. *Karl Elliger* schrijft over „*Die grossen Tempelsakristeien im Verfassungsentwurf des Ezechiel* (42, 1 ff.)". Hij sluit aan bij Gallings bewerking van Ez. 40–42 in Bertholets bekende commentaar op Ezechiël en komt tot enkele afwijkende voorstellen. Hij heeft een instructieve tekening toegevoegd en daarmee opnieuw gepoogd orde te scheppen in de verwarde voorstellingen, die door de allesbehalve duidelijke tekst van Ezechiël worden opgeroepen.

Bijzonder belangwekkend is het opstel van *Kurt Galling:* „*Der Gott Karmel und die Aechtung der fremden Götter*". Het sluit aan bij het artikel van A. Alt: Das Gottesurteil auf dem Karmel, dat in 1935 verscheen en thans in zijn verzameling Kleine Schriften is herdrukt. Geheel onafhankelijk schreef over hetzelfde onderwerp Otto Eissfeldt: Der Gott Karmel (Akademie-Verlag, Berlin, 1953). Beide publicaties zijn geïnspireerd door een vondst bij het Elia-klooster op de Karmel: een rechtervoet van marmer, te dateren ± 200 na Chr., voorzien van een inscriptie in het Grieks, die vertaald luidt: Aan Zeus Heliopoleites Karmelos, Gajus Julius Eutychas, burger van Caesarea. Het opstel van Galling bestaat uit drie delen: het eerste behandelt de vraag hoe de Baäl van de Karmel in I Kon. 18 nader te karakteriseren is, het tweede bespreekt de marmeren voet en plaatst hem met behulp van een overvloed aan gegevens in zijn archaeologische en godsdiensthistorische samenhang, het derde deel behandelt de strijd tegen de vreemde goden in het Noordelijke rijk en de weerspiegeling daarvan in de wetgeving.

Martin Noth, die zich reeds roem verwierf met zijn degelijke studie van

de persoonsnamen in Israël, heeft nu een opstel gewijd aan „*Mari und Israel*". Het archief van Mari, stammend uit de tijd van Hammurabi, bevat tal van namen die naar hun vorm verwant zijn aan oude namen in Israël en daarom voor het onderzoek van het Oude Testament van belang.

Gerhard von Rad schrijft over „*Die Vorgeschichte der Gattung von I Kor. 13 : 4–7*". Volgens hem begint de geschiedenis van deze „Gattung" in de cultus. De oudste vormen ontdekt hij in Deut. 26 : 13*b*–14 en I Sam. 12 : 3. Los van de cultus vinden we haar in de zelfrechtvaardiging van Job (31 : 16–18), maar reeds het meest verwant met I Kor. 13 in de Testamenten der 12 Patriarchen, met name in de testamenten van Issachar en Benjamin bij de beschrijving van „de eenvoudige" en „de goede". De laat-Joodse paraenese zou de brug zijn waarlangs het oeroude vormelement bij Paulus was terechtgekomen.

De titel van het opstel van *Leonhard Rost* luidt „*Noah der Weinbauer, Bemerkungen zu Genesis 9, 18 ff.*" Dit is een poging om Gen. 9 : 18–29 te ontdoen van secundaire toevoegingen en zo een verhaal te isoleren over Noach als wijngaardenier, dat oorspronkelijk geheel los van het zondvloedverhaal door de Jahwist zou zijn overgeleverd. De spreuk over Jafeth wordt dan aanleiding tot vergaande consequenties doordat deze in verband gebracht wordt met de expansie van Davids rijk.

Het laatste artikel is van *Walther Zimmerli* en draagt tot titel „*Ich bin Jahwe*". Deze studie leidt ons vrijwel door het gehele Oud-Testamentische gebied heen en is daarom moeilijk in enkele woorden samen te vatten. Belangrijk is zijn constatering, dat de „Selbstvorstellungsformel" met name in de priesterlijke literatuur onlosmakelijk verbonden is met de proclamatie van goddelijk recht. In polemiek met Mowinckel stelt hij dan de vraag of misschien niet dit de eigen aard van Israëls godsdienst kan zijn: de verbinding van deze proclamatie van recht met de epiphanie van Jahwe, zoals die ook door de tradities rondom de Sinaï voorgesteld wordt.

De zeer waardevolle en in menig opzicht inspirerende bundel met zoveel vruchten van pioniersarbeid sluit met een omvangrijke bibliographie van de geschriften van Albrecht Alt, wiens portret wij op de bladzijde tegenover de titelpagina aantreffen.

M. A. Beek

D. Arvid Bruno, *Die Bücher Genesis-Exodus*, eine rhythmische Untersuchung, Almquist & Wiksell, Stockholm, 1953, 327 blz., Kr. 30,—, idem, Jesaja, 354 blz. Kr. 30,—, idem, Jeremia, 1954, 282 blz., Kr. 25,—, idem, Die Psalmen, 282 blz., Kr. 25,—.

De schrijver van bovengenoemde vier op zwaar en glanzend papier uitgegeven delen heeft zich reeds geruime tijd met rhythmische studiën beziggehouden. Van zijn hand verscheen in 1930 „Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung" en in 1935 „Das hebräische Epos". Daarna verscheen het werk van H. S. Nyberg, Studien zum Hoseabuch (1935) en dit werd voor Bruno aanleiding zijn inzichten opnieuw te toetsen. Hij begon met een in 271 strophen ingedeelde Duitse vertaling van Jesaja,

sindsdien zijn Genesis-Exodus, Jeremia en de Psalmen gevolgd en het schijnt de bedoeling te zijn, dat het gehele Oude Testament op deze wijze uitgegeven zal worden. Het probleem van zijn werk stelt hij het duidelijkst op blz. 295 van het deel waarin Genesis behandeld wordt, door de vraag: „lassen sich, unter Annahme, dass der rhythmische Wert der einzelnen Wörter und der Wörterreihen wesentlich konstant ist, die verschiedenen Abschnitte in rhythmisch gleichgebaute Strophen einteilen, und zwar ohne willkürliche Eingriffe in den Text"? Het gevaar van de behandeling is duidelijk zichtbaar: het is hetzelfde als wat openbaar werd in de vele emendaties, die de Metrische Studien van Sievers opriepen. Men heeft een schema en als het schema niet klopt moet de tekst gewijzigd worden. Het schema is echter uiterst subjectief geconstrueerd en daarom zijn ook de emendaties evenals de door nieuwe pericopenindeling veroorzaakte exegeses slechts houdbaar indien zij op andere dan metrische gronden steunen. Daarom meen ik, dat het werk van Bruno in wetenschappelijke kring weinig opgang zal maken. Bovendien is het geen werk, dat ik voor de gemiddelde bibliotheek van de predikant zou aanbevelen. M. A. B.

L. A. Snijders, *The meaning of zar in the Old Testament.* E. J. Brill, Leiden, 1953, 154 pp.

Met deze dissertatie, in December van het vorig jaar tegen de bedenkingen van de Theologische Faculteit te Leiden verdedigd, heeft de Zwolse predikant Dr Snijders de langzamerhand indrukwekkend wordende reeks semantische en semasiologische studies in het domein van het Oude Testament met een belangrijke bijdrage verrijkt. Het betreft hier een zorgvuldige analyse van het adjectief *zar*. In verband met de herleefde belangstelling voor de cultus, waarvan wij in deze tijd getuige zijn, kwam het de Schr. gewenst voor een onderzoek in te stellen naar de betekenis van de term, waarmee in de tempeldienst de „leek" werd aangeduid. Daarmee was de opzet van de dissertatie als vanzelf gegeven. Eerst worden de gegevens bij de Profeten onderzocht, daarna in de Wijsheidsliteratuur en de Psalmen en tenslotte in de Tora.

Hoewel de lexica niet minder dan drie stammen *zwr/zrr* aangeven, heeft Dr Snijders zich terecht tot *zwr* II beperkt (afwijken, weg gaan, verwijderd zijn van). Voor de Profeten komt hij dan tot de volgende conclusies. Met de *zarim* worden zowel de vreemde (niet-Israëlietisch/Judese) volken als de vreemde goden, die door deze volken vereerd worden, aangeduid. In het eerste geval krijgt *zar* gemakkelijk de nuance „vijandig", gelijk ook niet anders te verwachten was. In de Geschriften valt vooral de parallelie met *nokri* op. Boeiend is de behandeling van het begrip *'iššа zara/nokrija*; de „vreemde" vrouw in de Spreuken, waar de Schr. voorzichtig zijn weg zoekt tussen de fel tegenover elkaar staande Humbert en Boström. Zelf neigt hij tot de opvatting dat met *zar* de derde wordt aangeduid, in tegenstelling tot *'aḥēr*, dat altijd de tweede betekent. Met instemming citeert hij dan ook G. Buchanan Gray: „The word translated „stranger" (zar) is used of one who does not belong to the circle which the writer has *directly* in view, whether he explicitly mentions it or not"

(77). De *'išša nokrija* is daarom niet de vrouw van een ander, maar echt een *vreemde* vrouw, een onbekende die men als fatsoenlijk man goed doet te mijden (104).

In de Tora komt het adjectief een paar maal voor in verband met het reukoffer (qetoret zara en ᵓēš zara). Deze offers heeft Jhwh niet geboden (Lev. X 1) en moeten dus als ,,vreemd'' worden beschouwd.

Waar *zar* op personen wordt betrokken, worden altijd de niet-priesters, de niet-gewijden bedoeld. Dat zijn de leken, de ongekwalificeerden, degenen, die wel bij het toebereiden van het offer hun diensten mogen verlenen, maar het brengen van het offer zelf aan de priester moeten overlaten (149).

Al met al blijft echter *zar* een begrip, dat moeilijk onder één hoedje is te vangen. Elke locus moet nauwkeurig worden afgetast en een ,,einheitliche'' vertaling zal nooit te geven zijn. Dr Snijders verdient onze dank, dat hij ons toch in deze moeilijke materie een eind verder heeft gebracht. Jammer, dat zijn boek nogal door zetfouten wordt ontsierd en het Engels lang niet overal vlekkeloos is. H. A. Brongers

J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, in: *Van Gorcum's Theol. Bibliotheek* XXIV, Assen 1954, 232 pp., f 11,50, geb. f 12,90.

De bedoeling van dit boek is om na te gaan of de Rabbijnse schriftuitleg als hulpmiddel kan worden gebruikt bij het onderzoek van bepaalde gedachten, texten en textgedeelten in het N.T. De studie beweegt zich dus op het terrein van de theologie, de exegese en de inleiding van het N.T.

Het eerste gedeelte van dit boek gaat over het gebruik en de kennis van het Rabbijnse Jodendom sinds Lightfoot (c. 1), de mogelijkheid de Rabbijnse gegevens te gebruiken voor het onderzoek van het N.T. (c. 2), de exegese van de vroeg-tannaieten (c. 3) en de Joodse uitleg van de schrift en het N.T. (c. 4). De conclusie van dit deel is, dat de Rabbijnse literatuur, ook voor de uitleg van het N.T., is te gebruiken.

Het tweede gedeelte tracht aan de hand van enige gedeelten van het N.T. de conclusie van het eerste deel toe te passen. Hiervoor zijn genomen de nieuwtestamentische ideeën over het Kon. Gods – de Zoon des mensen – de Messias, Mk 4, 10 vv en Mk 2, 23 vv (c. 5). Uit Hand. is genomen 2, 24–31 en 13, 24–38 (c. 6). Tenslotte volgt een hoofdstuk over de fixatie van bepaalde passages in het N.T. (c. 7).

Het geheel toont een grote kennis van het Rabbijnse Jodendom. Ook is wel aangetoond, dat bij de exegese van het N.T. de Joodse schriftuitleg goede diensten kan verschaffen. Wel mag de vraag gesteld worden of zekere voor de hand liggende gegevens niet de kans lopen op een wat al te ver gezochte wijze verklaard te worden. Is het nodig om bij de uitleg van texten als Mt 13, 36 vv, 16, 27 e.a., waar over de Zoon des mensen wordt gesproken met de engelen, plaatsen aan te halen als Zach. 14, 5, Jesaja. 6, 5, Zach. 14, 9 (p. 149–150), wanneer zonder meer uit Dan. 9, 10 blijkt, dat de Zoon des mensen omringd was door duizend maal tienduizenden, die Hem dienden? Is het probleem van de lijdende

Zoon des mensen opgelost door Dan. 7, 13 (gelijk een mensenzoon) te verbinden met Jes. 52, 14 (en niet meer als die der mensenkinderen zijn gestalte) (p. 146–148)? Het is mogelijk. Maar waarom dan niet gegrepen naar Ps. 8, 5–7 – Hebr. 2, 6–8. In deze passages wordt de Zoon des mensen wel degelijk beschreven en uitgelegd als een die lijden moest. Als het over de fixatie van de stof gaat vraagt men zich af of werkelijk achter Mt 6, 1–4 (aalmoezen), 5–15 (gebed), 16–18 (vasten) de passage Lev. 23, 22, 24, 27 schuilgaat (p. 194–196). Waren aalmoezen, gebeden en het vasten geen vaste trits van goede werken bij de Joden? Toch geeft het hoofdstuk over de fixatie voorbeelden, die zeker verder toegepast goede vruchten voor exegese en inleiding kunnen afwerpen.

Als conclusie kan gezegd worden, dat men de in het boek verdedigde principes zal hebben te aanvaarden. Waar echter bepaalde problemen op een meer voor de hand liggende wijze kunnen worden opgelost, zal het gevaarlijk zijn ze toe te passen. Volgens enige schriftgeleerden waren tenminste twee auteurs van het N.T. aggramatoi en idiootai (Hand. 4, 13). Dit zal ons er van af moeten houden achter wat voor ons problemen zijn te veel te zoeken.

A. F. J. Klijn

De Habakuk-rol van 'Ain Fašha, Tekst en vertaling, bewerkt door F. A. W. van 't Land en A. S. van der Woude, Van Gorcum, Assen, f 1,90.

Enige tijd geleden verscheen bij de uitgeversmaatschappij Van Gorcum te Assen als eersteling in een reeks ,,Semietische Teksten met Vertaling" geredigeerd door de hoogleraren Dr J. H. Hospers en Dr Th. C. Vriezen een publicatie betreffende de Habakuk-rol van 'Ain Fašha, waarin de tekst, gepubliceerd door Millar Burrows onder auspiciën van ,,The American Schools of Oriental Research", gepresenteerd en toegelicht wordt door Mej. F. A. W. van 't Land (theol. candidate) en de Heer A. S. v. d. Woude (theol. drs en cand. sem. lett.). De prijs is f 1,90.

Het keurig uitgevoerde boekje is door de wijze, waarop de diverse problemen worden behandeld, de aandacht van alle geïnteresseerden waard.

Het is jammer, dat het overzicht van de literatuur, welke omtrent deze rol geraadpleegd werd, zo beperkt is. O.a. missen we het uitstekende boek ,,Edah we-Edoeth" van A. M. Habermann (Jerusalem 1952).

In de uitgave van Millar Burrows zijn ook fotocopieën van de 13 kolommen van de rol opgenomen. Hadden de samenstellers dit voorbeeld gevolgd, dan was de lezer in staat geweest over de conclusies van de samenstellers te oordelen en zo nodig met hen van mening te verschillen.

Laat ons hiervan enige voorbeelden geven:

a. In de vijfde regel van de eerste kolom lezen de samenstellers in afwijking van de Massoretische tekst מעל (M.T. עמל), terwijl daar niet voldoende grond voor is. De tekst vermeldt slechts de eerste letter van מעל (resp. de middelste letter van עמל). In de foto-copie van Millar Burrows blijkt hiernaast een schuin streepje, dat evenzeer een onderdeel van een ל kan vormen als van een ע. Trouwens noch Otto Eisfeld, noch Habermann vermelden een afwijking van de M.T. Waarom zou dan מעל gelezen

moeten worden? De verwijzing naar de commentaar, waar מעל gebezigd wordt, heeft hier geen zin, daar juist uit de commentaar blijkt, dat de tekstwoorden verklaard worden door er *andere* voor in de plaats te zetten.

b. In de vierde regel van de achtste kolom leest de M.T. ינוה (Hab. 2:5). Ook Otto Eisfeld. En ook Habermann. En eveneens Millar Burrows. De schrijvers van dit boekje lezen echter liever ינוח. Zij hebben hiervoor de volgende motivering: ,,De lezing ינוה heeft tegen, dat wij te doen hebben met een vorm van een werkwoord, dat elders niet voorkomt. De afleiding van נוה ,,weide, woning, oponthoud" die dan geboden is, geeft bij de zo vereiste vertaling ,,wonen" weinig zin. Omdat de ה en de ח, evenals de ו en de י in het manuscript niet worden onderscheiden, leze men echter liever ינוח (van נוח rusten, rust vinden)".

Een merkwaardige motivering. In de eerste plaats is het feit, dat een woord nergens voorkomt, resp. niet zonder meer in een bepaald verband past, geen bewijs voor de ondeugdelijkheid daarvan. (Integendeel. Dat de Massoreten een onbekend woord niet vervangen hebben door een bekend aequivalent wijst op hun streven de overgeleverde tekst zo nauwkeurig mogelijk door te geven). In deze samenhang kan de betekenis ,,wonen" bovendien wel aannemelijk gemaakt worden. Vgl. de vertaling van Zunz: ,,der rasende Mann, der keine Heimat kennt".

En wat de bewering van de schrijvers betreft, dat de ה en ח in het handschrift niet onderscheiden zijn, moeten we op grond van de door Millar Burrows gepresenteerde fotocopieën vaststellen, dat zij zich vergissen: De ה wordt gekenmerkt door een verdikking links boven. De ח door een geringe inzinking in het ,,horizontale" bovenlijntje. (Vgl. overigens de door Sukenik gepubliceerde teksten.)

La critique est aisée, mais l'art est difficile. Het is niet gering, wat de schrijvers op zich hebben genomen. De serieuze wijze, waarop ze in het algemeen te werk zijn gegaan, dwingt respect af.

Moge de eersteling in deze serie gevolgd worden door vele goede publicaties, opdat meerderen van een goedkope uitgave van antiek Hebreeuwse teksten kunnen profiteren. MAX REISEL

NIEUWE TESTAMENT

Dr P. D. VAN ROYEN, *Jezus en Johannes de Doper*. Historisch onderzoek op grond van de Synoptische Evangeliën naar hun onderlinge verhouding sedert de arrestatie van den laatste. Leiden 1953.

Dit werk, dat als proefschrift verdedigd werd aan de Leidse Universiteit, bevat een onderzoek naar de betekenis van Johannes de Doper en zijn plaats in de geschiedenis der evangeliën, in het bijzonder t.o.v. Jezus. Schr. meent dat de figuur van Johannes de Doper op een veel beslissender wijze het Christendom heeft beïnvloed dan algemeen aangenomen wordt. Dit zou bijv. blijken uit de oudchristelijke doop, die een

overname zou zijn van de doop die Johannes bediende. De Schr. tracht in drie opeenvolgende hoofdstukken, die telkens door zeer instructieve „aantekeningen" in kleiner letter worden gevolgd, de betekenis van Johannes in het licht te stellen. Uitgaande van de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters in Lucas 20 : 9–19 (en par.) tracht hij te bewijzen, dat hierin de „zoon", die de erfgenaam is, opgevat moet worden als een toespeling niet op de Messias, maar op Johannes de Doper. Hij was de meerdere tegenover de profeten, die vóór hem waren; hij was de bode die de weg bereidde voor de engel des Verbonds, in Mal. 3 : 1 genoemd; de Elia, die de komst van de Messias aankondigt.

Een uitvoerige behandeling van Jezus' uitspraken over Johannes in Matth. 11 geeft aan deze hoofdgedachten van het boek verdere inhoud en relief.

De schr. kenmerkt zich door een wil tot vrij, zelfstandig oordelen en een moedig zoeken naar de historische waarheid, die naar zijn mening, uit de gegevens der Evangeliën moet worden losgepeld. Voor deze kenmerken heb ik waardering. Het ontbreekt de Schr. echter wel aan wetenschappelijke voorzichtigheid, die bij een historische studie als deze zo uitermate nodig is. – M.i. moet er bezwaar worden gemaakt tegen de wijze waarop bepaalde gedachten worden geponeerd zonder dat dit met een gefundeerde argumentatie gepaard gaat. Zo is zijn mening dat de zoon in de gelijkenis der onrechtvaardige pachters een toespeling op Johannes is, door onvoldoende argumentatie niet overtuigend. Men krijgt bovendien bij de behandeling van dit gedeelte de indruk dat de Schr. uit het oog verliest dat Luc. 20 : 9–19 niet in de eerste plaats over Johannes', maar over Jezus' bevoegdheid handelt. Daarom behoeft de aansluiting van de text der gelijkenis op het gesprek over de bevoegdheid in het geheel niet een aansluiting op Johannes te impliceren. – Evenmin overtuigend is de gedachte dat de identificatie van Johannes met Elia van de Doper zelf afkomstig zou zijn. Dit is m.i. in het geheel van het onderzoek nogal een zeer elementair punt. Waarom de schr. dit nu zo ziet, blijft onbeantwoord.

Hetzelfde geldt van zijn opmerking op pag. 32 met betrekking tot de Pharizeeërs, die vreesden dat door de doop van Johannes de eerbied voor de besnijdenis zou worden aangetast. Als er gegevens in de Evangeliën zouden zijn die er op wezen dat Johannes de besnijdenis afgeschaft wilde zien of becritiseerde, dan was er misschien enige grond voor die gedachte. Maar de Evangeliën laten niets zien van een dergelijke strijd van Johannes tegen de besnijdenis. Het beroep op een uitspraak van Schoeps op pag. 43 (aant. 23) acht ik in het geheel niet steekhoudend.

Niet duidelijk wordt het hoe de Schr. nu eigenlijk precies denkt over de Christologie. Op pag. 59 schrijft hij dat de adoptiaanse Christologie in overeenstemming is met Jezus' opvattingen, die op speculaties in het 70e en 71e hoofdstuk in het aethiop. Henochboek zouden teruggaan, op pag. 58 verklaart hij echter dat Jezus zich reeds tijdens zijn leven als de Zoon des Mensen en de Messias beschouwde. Op pag. 59 lezen we letterlijk: Jezus *verwachtte* zijn verhoging tot Zoon des Mensen. Hier liggen allerlei uitspraken die om opheldering vragen. De schr. blijkt zich van de

Mandeese bronnen over Johannes en de literatuur daarover goed op de hoogte gesteld te hebben, maar wijdt aan deze kwestie, die in de nieuwtestamentische discussie zeker niet tot het verleden behoort, maar weinig aandacht. Ondanks de bezwaren hierboven geuit heb ik toch waardering. Deze had m.i. groter kunnen zijn wanneer er een minder vluchtig beoordelen was van historische mogelijkheden en een diepere bezinning op bepaalde punten van het bijbelse denken. CH. DE BEUS

KERKGESCHIEDENIS

Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion. Recueil publié sous la direction de B. BECKER, Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem 1953, 202 p., f 15,—.

Tolerantie en Intolerantie. Cusanus, Servet, Castellio. Scripta Academica Groningana, J. B. Wolters, Gron.-Djakarta 1953, 24 blz., f 1,25.

SEBASTIEN CASTELLION, *De Haereticis an sint persequendi.* Reproduction en fac-similé de l'édition de 1554 avec une introduction de SAPE VAN DER WOUDE, Librairie E. Droz, Genève 1954, 205 p.

De herdenking van Servet en Castellio in 1953 heeft aanleiding gegeven tot de verschijning van een aantal zeer gedegen studies over het vraagstuk van de tolerantie in verleden en heden. Het verzamelwerk, op initiatief van een daartoe gevormd internationaal comité onder redactie van Prof. Dr B. Becker uitgegeven, is een waardig monument ter gedachtenis van Servet, het slachtoffer der protestantse intolerantie en van Castellio, de verdediger der gewetensvrijheid en tevens een belangrijke aanvulling op het vele dat reeds over hen verschenen is. Een zeventiental geleerden – onder wie niet minder dan zes Nederlanders – heeft samengewerkt om verschillende aspecten van de arbeid en de invloed der beide figuren, van hun geschriften en derzelver lotgevallen in het licht te stellen. De verhandelingen worden geopend met een algemeen artikel over „Das Geschichtsproblem der Toleranz" van de hand van Johannes Kühn. Hij beperkt zich niet tot de religieuze verdraagzaamheid, maar breidt zijn onderzoek ook uit tot de politieke en maatschappelijke tolerantie. Immers wanneer in een bepaalde periode de algemene belangstelling voor de religieuze vraagstukken verzwakt, kan de tolerantie daar beter gedijen, maar de intolerantie verplaatst zich dan naar de andere gebieden. Kühn definieert tolerantie als „das Geltenlassen des Andern" en dat is op godsdienstig gebied alleen mogelijk naar de mate de religies met hun „hundertfaltigen „Offenbarungen" einer mythologischen Fantasie" plaats maken voor een religieuze mystiek, die door rijpheid van gedachte alle mythologie achter zich laat. Dit is naar zijn mening dan ook, naast het bevorderen van de coördinatie van politieke en maatschappelijke denkbeelden en krachten, het voornaamste wat wij in deze tijd ter versterking

van de tolerantie moeten nastreven. Door het openbaringsmoment uit de religie te elimineren heeft Kühn echter het tolerantie-probleem niet diep genoeg gesteld. Het is onoplosbaarder en in menig opzicht tragischer dan het hier wordt voorgesteld, zoals Lindeboom dit in zijn fraaie opstel: „La place de Castellion dans l'histoire de l'esprit" dan ook aanduidt als hij tot de slotsom komt, dat het hier een strijd gold tussen waarheid en liefde: „Castellion a été le champion de l'un comme de l'autre; cependant, son oeuvre nous paraît plus importante quand il se fait l'apôtre de l'amour et de l'humanité que lorsq'il la met au service de la vérité." Van de overige opstellen zij hier in het bijzonder de aandacht gevestigd op dat van Dr S. van der Woude, die een aantal gecensureerde pagina's uit Castellio's Defensio tegen Beza afdrukt – welke nochtans in enkele exemplaren bewaard gebleven zijn – en daarbij gelegenheid heeft aan te tonen, hoeveel moeilijkheden Castellio in de weg gelegd werden om zijn bezwaren tegen de gereformeerde leerstellingen te uiten en hoe louter zijn houding was in de strijd. Voorts een artikel van Prof. Dr B. Becker, die aan de hand van een college van de achttiende-eeuwse Remonstrantse Prof. Wetstein, in manuscript aanwezig in de bibliotheek van de Rem. Gemeente te Rotterdam, onthullingen doet o.m. over de franse vertaling van een tractaat van de Nederlandse ketter David Joris, welke waarschijnlijk door Castellio is vervaardigd.

Bij de Castellio-herdenking te Groningen heeft Prof. Dr Th. C. van Stockum een hoogst interessante verhandeling geleverd over Nicolaus von Cusa, die blijkens zijn „De pace fidei" – een soort kerkhistorische utopie, ingekleed in de vorm van een oecumenisch concilie, waaraan vertegenwoordigers van verschillende godsdiensten deelnemen – een voorloper is geweest van de tolerantie-gedachte: de tegenstellingen der godsdiensten, dogma's en riten worden door Cusanus teruggebracht tot verschillende, symbolisch te interpreteren uitingsvormen der ene universele religie. Een wijs oordeel geeft Prof. Lindeboom over de strijd tussen Calvijn en Castellio. De eerste handelde uit diepe overtuiging van de waarheid, die God hem in de Bijbel had geopenbaard, maar zijn zwakheid was, dat hij eigen inzicht en Gods waarheid al te gemakkelijk vereenzelvigde; de tweede was in menig opzicht de mindere van zijn tegenstander, doch zijn opkomen voor verdraagzaamheid kwam voort uit waarachtige christelijke deemoed.

Een fraaie uitgave in facsimile van een van Castellio's hoofdwerken, geschreven ter weerlegging van Calvijns verdediging van het ketterdoden, heeft Dr van der Woude ons bezorgd. Het boekje bestaat uit een verzameling van uitspraken van godgeleerden aller tijden – daaronder zelfs Calvijn! – die tegen het ketterdoden getuigen. Dr van der Woude heeft in de inleiding aannemelijk gemaakt, dat achter de pseudoniemen Martinus Bellius, Basilius Montfordius – en misschien ook achter Georgius Kleinbergius – Castellio schuil gaat en voorts de invloed van het boekje geschetst, een en ander met overvloedige verwijzingen naar literatuur.

W. F. Dankbaar

A. C. NIELSON, *De brieven van Bonifatius*. Serie: Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen, 58. Ned. Uitgevers Mij., Leiden z.j., 64 blz., gec. f 2,25.

Deze kleine, goed gekozen verzameling van brieven, in het latijn met nederlandse vertaling en van inleidingen voorzien, geeft ons een beeld van de persoon en de bezigheden van de bisschop en martelaar, wiens sterfdag, 5 Juni 754 (niet 4 Juni zoals op blz. 2 te lezen staat), dit jaar is herdacht. Brieven hebben boven biografieën en verhandelingen het voordeel, dat ze de lezer in onmiddellijke aanraking brengen met de persoon van deze zendeling en organisator der kerk in onze westerse landen. Wij vernemen o.m. iets over de bezwaren, verbonden aan zijn onvermoeid reizen, over de tegenwerking van dwaalleraars en vijanden, over de steun die Bonifatius zocht bij de Frankische vorsten, de adviezen die hij inwon van de Paus, over zijn betrekkingen tot helpers en vrienden die hem voorzagen van handschriften ten behoeve van zijn arbeid.

In de vertaling, die ook wanneer ze vrij is, meestal toch geslaagd kan heten, trof ik hier en daar onnauwkeurigheden aan, b.v.: inclinare queat a, zal afbrengen, l.: zal kunnen afbrengen (6, 7); dum valeam, zodra ik kan, l.: bij gezondheid (6, 7); parva in specie, klein in hun soort, l.: gering in aanblik (8, 9); episcopus is onvertaald gebleven (26, 27); per ipsum sperare, hem te gehoorzamen, l.: verwachting van hem te koesteren (28, 29); foedere, betrouwbaarheid, l.: kameraadschap (40, 41); dicentes, door toe te schreeuwen, is onnodig krachtig vertaald (40, 41).

De uitvoering van het boekje had, voor de prijs, wel wat smakelijker kunnen zijn. W. F. D.

G. J. VAN DER BURGT, *Kerkgeschiedenis van Loenen en Zilver*, Brummen 1953, 159 blz., ing. f 2,—, geb. f 3,—.

Dit boekje, geschreven ter gelegenheid van het 300-jarig bestaan der Hervormde Gemeente te Loenen op de Veluwe, is een goed voorbeeld van locale kerkgeschiedschrijving, geput uit archieven en gedrukte bronnen. Het behandelt de geschiedenis zowel van het gemeentelijk leven als van de kerkelijke gebouwen en bevat biographische gegevens van de predikanten. Er valt o.m. uit te lezen hoe moeizaam men na de hervorming hier en daar tot geordende kerkelijke toestanden kwam. B.v.: nog jarenlang na de vestiging der gemeente hield de Heer van Ter Horst, ofschoon hij Rooms katholiek was, de kerkelijke armverzorging aan zich; pas veel later kreeg de gemeente haar eerste diaken! W. F. D.

H. KAKES, *De Doop en de Nederlandse Belijdenisgeschriften*. Uitg. J. H. Kok, Kampen 1953.

Na een korte inleiding geeft de auteur een brede en duidelijke uiteenzetting over de uitspraken van de Heid. Catechismus over de betekenis van de sacramenten en de doop in de vragen en antwoorden 65 tot 74.

Na een historische beschouwing over het ontstaan van de Catechismus handelt hij o.a. over de verhouding van Woord en Sacramenten, over wezen en doel van de doop, over het teken en de betekende zaak; tenslotte een uitvoerige paragraaf over de kinderdoop. Hierna volgt een behandeling van de betreffende gedeelten in de Ned. Geloofsbelijdenis en de Dordtse canones. Een wat kort uitgevallen slotbeschouwing, in hoofdzaak gewijd aan de invloeden die o.a. van Bullinger, à Lasco, Ursinus uitgingen, besluit dit degelijke en wel overwogen werk van Dr Kakes. De weergave van de discussies over de doopproblemen blijft in de text hoofdzakelijk beperkt tot de kring der Hervormers, terwijl in de noten het theologisch onderzoek van de laatste decennia aan de orde komt. Deze krijgen daardoor enige malen een wel wat al te grote omvang: noot 659 beslaat niet minder dan vijf pagina's. – Omdat de auteur zich beperkt tot de weergave en beoordeling van de opvattingen der reformatoren, wordt aan de behandeling van Schriftplaatsen slechts een zeer geringe plaats gegeven. Waar dit wel gebeurt, zetten we hier en daar een vraagteken. Het is bijv. niet duidelijk waarom het op grond van Marc. 1 : 4, 8 „volkomen juist is als de H. Cat. het wezen van de doop allereerst noemt het wassen met het *bloed* van Christus" (pag. 74). En is het wel juist te zeggen (op dezelfde pagina) dat in het N. Test. *God* als element van de doop het water *koos*? – De Kuyperiaanse opvatting van de verondersteld wedergeboorte wordt bestreden. De fides infantilis wordt niet geheel afgewezen en de auteur meent dat in antwoord 74 voor de fides infantilis ruimte gelaten wordt. Ik betwijfel echter of deze opvatting juist is. Het woord „toezeggen" daar gebruikt kan geen toeëigening betekenen, maar houdt een belofte in. – Op de vraag van de besnijdenis als teken van toebehoren aan Israël op grond van bloedgemeenschap en de doop als teken van het geloof bij volwassenen, wordt bij de bespreking van de parallelie tussen beiden niet ingegaan. Een behandeling van de discussie over dit punt rondom Barth's beschouwingen heb ik hier niet gevonden.

Het stuk over het Verbond op pag. 99 e.v. blijft wat aan de oppervlakte. De conclusies volgen dikwijls wat te glad en te gemakkelijk. De auteur blijkt een zeer getrouw leerling van de belijdenisgeschriften, maar soms zou ik hem toch kritischer, koppiger en misschien zelfs wel wat halsstarriger willen hebben. Dan zou er op sommige punten dieper gepeild zijn en zou er misschien in dit veelbesproken onderwerp ook nog wat „nieuws" naar voren zijn gekomen. Merkwaardig is de opmerking van de Schr. over het dogma (pag. 8): „in het dogma bezitten wij het leven der kerk zoals dit tot rust is gekomen en verstild tot zijn zuiverste openbaring". Deze opvatting van het dogma is mij te statisch en te onkritisch. Hier dreigt alle dynamiek in het dogmatisch leven der kerk buitengesloten te worden. – Over het geheel gezien hebben wij waardering voor dit werk om het eerbiedig geduld waarmee naar de klare stem der Hervormers geluisterd wordt, om de degelijke bearbeiding van de stof en het op vele punten verhelderend inzicht in deze moeilijke materie.

CH. DE BEUS

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

HELMUTH PLESSNER, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft.* Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge. Francke Verlag, Bern, z.j. (1953). 334 Seiten. Prijs: 18 resp. 22,30 Schw. frs.

De bekende Duitse filosoof, eens (en helaas! niet meer) te Groningen, maar thans in Göttingen, heeft een aantal verhandelingen en artikelen, waaronder zijn oraties, die voor het merendeel moeilijk te bemachtigen waren, in een boekwerk uitgegeven. Het zijn de volgende: Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriegen. Phaenomenologie, das Werk Edmund Husserls. Geistiges Sein, über ein Buch Nicolai Hartmanns. Die Frage nach dem Wesen der Philosophie. Gibt es einen Fortschritt in der Philosophie. Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie. Die Deutung des mimischen Ausdrucks, ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs. Zur Anthropologie des Schauspielers. Das Lächeln. Mit anderen Augen. Abwandlungen des Ideologiegedankens. Macht und menschliche Natur, ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. Über das gegenwärtige Verhältnis zwischen Krieg und Frieden.

Men ziet reeds uit deze opsomming, dat veel en velerlei onderwerpen behandeld worden. Wie zich in de verschillende opstellen verdiept, kan niet anders dan dankbaar zijn, dat de schrijver tot bundeling van zijn voornaamste kortere publicaties is overgegaan. Het is niet steeds gemakkelijke kost, die hier geboden wordt, maar voedzame en meermalen moet men denken, als men in het culinaire beeld blijven wil, aan delicatessen: voor fijnproevers. Dat wil niet zeggen, dat de kost moeilijk te verteren is, maar wel, dat men niet tegen enige inspanning op moet zien. Maar hoe is verbreding en verdieping van wijsgerig inzicht mogelijk zonder inspanning?

Wat het meest opvalt, is de bekwaamheid van de schrijver als phaenomenoloog, d.w.z. die in het beschrijven van de verschijnselen. Wij kennen deze ook uit andere werken. Met een groot vermogen in de verschijnselen in te dringen en de structuur bloot te leggen paart prof. Plessner grote denkkracht, wijsgerige moed en een ongewone eruditie. Hier naderen wij ook de grens van zijn kunnen. De schrijver is zich bewust, dat degene, die verstaat steeds in het verstaan zichzelf meebrengt. Telkens stuit hij derhalve op het probleem van het historisme. Hij gaat dit waarlijk niet uit de weg, maar tot een oplossing brengt hij het niet en zelfs bemerkt men weinig van een poging daartoe. Het duidelijkst blijkt dit uit het lange opstel over „Macht und menschliche Natur" uit 1931, dat geheel uit de geest van Dilthey en de levensfilosofie geschreven is. Merkwaardig is, dat de schrijver er zelden voor terugschrikt, ook de laatste vooronderstellingen van een standpunt nog problematisch te stellen, maar hier haast vanzelfsprekend er van uit gaat, dat de mens de schepper der cultuur in de zin van haar producent is. Ook verder leek mij deze verhandeling het minst geslaagd. De gedachtengang is moeilijk, het fundament van de politiek wordt zo diep gelegd, dat het verband

met het eigenlijk gebouw verloren gaat. Wat niet wegneemt, dat er belangrijke gedachten in dit opstel voorkomen. Elke denker heeft ten slotte zijn grenzen, ook al denkt hij nog zo wijd, als prof. Plessner zeker doet.

Na lezing van dit werk betreuren wij het eens te meer, dat prof. Plessner ons land verliet en hopen wij nog vuriger, dat hij nog veel mag publiceren. H. DE VOS

Denkers van deze tijd. Kierkegaard, Nietzsche, Barth, Niebuhr, Sartre, Bultmann. T. Wever, Franeker (1954), 331 blz., geb. f 12,—.

De verschillende opstellen zijn van de hand van Dr S. U. Zuidema (Kierkegaard en Sartre), Dr H. van Riessen (Nietzsche), Dr A. D. R. Polman (Barth), Dr H. Ridderbos (Bultmann) en Dr G. Brillenburg Wurth (Niebuhr).

In kort bestek is het onmogelijk deze opstellen alle weer te geven en afzonderlijk te beoordelen. Ze zijn door gereformeerde mannen geschreven en de meesten confronteren de behandelde figuren dan ook met de gereformeerde leer. Hierin ligt een gevaar, want men kan alleen een leer met een leer, een systeem met een systeem vergelijken. Zo worden hier Kierkegaard en Nietzsche versystematiseerd en verdogmatiseerd, waar vooral de eerste zo bang voor was. Prof. Zuidema laat Kierkegaard een ,,wijsbegeerte der religie ontwerpen'' en heeft er geen oog voor gehad, dat K. nadrukkelijk zegt, dat wat hij schrijft niet normatief, maar enkel correctief wil zijn, dat hij slechts adjectivisch is, een N.B.

Zo komt bij Nietzsche niet uit, dat voor hem alles, wat hij schreef, ,,nur Vordergrund'' is, dat hij steeds verder wil ,,alles versuchend'' daarbij gedreven door de begeerte het mens-zijn op hoger plan te brengen, terwijl steeds in het oog gehouden moet worden, dat de kwestie van rangorde voor hem van groot gewicht is.

Bij een dogmaticus als Barth, wiens verkiezingsleer het uitvoerigst behandeld wordt, zal de doctrinaire instelling minder kwaad stichten, al vraag ik mij af of zo de prediking, die er van Barth's dogmatiek uitgaat, voldoende tot haar recht komt.

Zeer helder en voor ieder begrijpelijk schrijft Dr Ridderbos over Bultmann; m.i. de beste bijdrage in deze bundel.

Vergelijk ik deze met Zuidema's artikel over Sartre, dan valt 't op, hoe ingewikkeld en met veel vreemde termen hier alles gezegd is. De ontwikkelde leek, voor wie dit boek toch geschreven is, merkt dan te midden van al die uitheemse woorden niet drukfouten als ascitas i.p.v. aseitas of sieut i.p.v. sicut en wat moet hij denken bij faciliteit? (320). De bedoeling zal wel facticiteit zijn. Waarom op enkele uitzonderingen na steeds geschreven: het niet, terwijl men gewoonlijk zegt het Niets? Waarom Néantisation vertaald door vernietsing terwijl men bij andere schrijvers steeds vernieting tegenkomt?

Stellig, Sartre geeft aanleiding tot ingewikkelde zinnen en termen, maar is 't dan niet juist de kunst en de taak van een referent dit alles zó weer te geven, dat de belangstellende lezer het begrijpt?

Brillenburg Wurth vindt Niebuhr, een van de begaafdste, maar tegelijk juist daarom ook gevaarlijkste representanten van een nieuw type theologie" (273); toch heeft hij Niebuhr niet als een kant en klaar stelsel, maar in zijn ontwikkeling getekend tegenover de theologie zoals N. die in Amerika aantrof.

Ondanks de doctrinaire aanpak, waardoor men zich voor veel sluit, niet in de huid van de ander kruipt en de lezer niet prikkelt om zich in die ander te verdiepen, is dit boek toch in vele opzichten instructief.

W. Leendertz

A. J. de Sopper, *Wat is philosophie?* 2e herz. druk. De Erven F. Bohm N.V., Haarlem, 1954. 258 blz., geb. f 3,90.

De eerste druk werd door mij in N.T.T. Juni 1951 besproken en geprezen als een zeer geschikt handboekje bij de studie van theologen voor het propaedeutisch examen. De herziening is, dat pag. 40–48 en 50–52 eraan toegevoegd zijn. In de eerste toevoeging wordt de dialectische methode en absolute philosophie van Hegel kort en helder getekend en gesteld tegenover de christelijke philosophie. Pagina 50–52 bevat enige opmerkingen naar aanleiding van Kroner. Ook deze nieuwe druk zal stellig zijn weg wel vinden en door velen met nut geraadpleegd worden. W. L.

W. Faber, *Wijsgeren in Nederland*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 1954. 195 blz., geb. f 6,90.

Een populair geschrift, waarin veel bijeenverzameld is omtrent philosophen, die òf in Nederland werkten als Descartes, òf Nederlanders waren. Hun levensgeschiedenis wordt vaak tot in kleinigheden toe meegedeeld.

Alles loopt uit op de wijsbegeerte der wetsidee, die in tegenstelling tot de andere systemen het uitvoerigst geschetst wordt. Daarbij sluit hij zich aan bij het boek van Dr J. M. Spier, ,,Inleiding tot de wijsbegeerte der wetsidee" (zie 167). W. L.

Annalen van het Genootschap voor wetenschappelijke philosophie. Onder redactie van D. Bartling, XXI 1951. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1953. 46 blz., f 3,05.

De vijf artikelen (D. Bartling, Het aesthetisch oordeel; P. G. J. Vredenduin, Het oordeel in de logistiek; Herman Meyer, Het Franse Spiritualisme tegen de achtergrond van de idealistische philosophie; E. W. Beth, Logica en ontologie; B. Delfgaauw, Het spiritualisme van Louis Lavelle) zijn alle reeds verschenen in het Alg. Tijdschrift voor Wijsb. en psychologie 1951/2. Toch heeft het zin om, gelijk reeds vele jaren geschiedde, deze artikelen apart te bundelen.

Voor de theoloog zijn twee stukken van belang, nl. dat van Meyer over het franse spiritualisme, waarin ons Maine de Biran en Marcel Proust getekend worden èn vooral het artikel van Delfgaauw over Lavelle. Hij laat ons zien, hoe Lavelle zweeft tussen theïsme en pantheïsme, tussen realisme en idealisme, hoe Lavelle het onverzoenlijke niet voelt door gebrek aan scherpte, maar tegelijkertijd doet Delfgaauw ons de diepgang van Lavelle beseffen. W. L.

G. Brillenburg Wurth, *Christelijke zedeleer.* J. B. Wolters, Groningen-Djakarta, 1954, 103 blz., ing. f 1,90, geb. f 2,25.

Dit boekje is een deeltje van ,,De Bijbel, een serie leerboeken voor de scholen voor Voorbereidend Hoger en Middelbaar Onderwijs". Het richt zich dus populair tot jongeren. Na enig inzicht in de grondvragen van de zedelijkheid gegeven te hebben, wil het ten opzichte van een aantal centrale ethische problemen oriënteren in het tweede gedeelte: Praktische Ethiek.

Wat nu het eerste betreft moest de schrijver wel heel kort zijn, zodat vele vraagstukken niet voldoende behandeld konden worden; maar aan een schoolboekje mag men wat definities en probleemstellingen betreft niet dezelfde eisen stellen als aan een wetenschappelijke ethiek.

Schrijver wil zich ,,zoveel mogelijk aan de bijbelse gegevens" aansluiten. Dat is bescheidener gezegd dan wat hij over de bijbelse normativiteit schrijft. Hoe 't daarmee staat wordt ons niet geheel duidelijk. Hij ziet hier ontwikkeling, waarbij sociologische factoren een rol spelen. ,,Vroeger," zegt hij, ,,heeft men wel eens al te gemakkelijk alles wat ons de Bijbel ook b.v. in het O.T. meedeelde zo maar aanstonds voor ons als normatief beschouwd. Dat gaat niet. Dat rekent te weinig met die historische en sociologische ,,Bedingtheit" (28.9) Of de jongeren nu duidelijk wordt uit dit geschrift, waar en waar niet het bijbels getuigenis voor ons leven en handelen normatieve Openbaring biedt, is mij een vraag.

In verband met zijn jeugdige lezers is het juist dat hij over de vriendschap veel uitvoeriger dan over het huwelijk spreekt. Maar had dan de beroepskeus (slechts 12 regels) niet zeker uitvoeriger behandeld moeten zijn en vooral het vraagstuk van de militaire dienst, dat vele jongeren thans kwelt, meer gefundeerd moeten zijn?

Als geheel beantwoordt dit boekje aan zijn bedoeling en kan het bij het onderwijs goede diensten doen. W. L.

R. Schippers, *De Gereformeerde zede.* J. H. Kok N.V., Kampen 1954, 270 blz., geb. f 7,90.

,,De twee oergereformeerde trekken," noemt Prof. Schippers: ,,openheid voor de werkelijkheid en concreetheid, waar zij de bijbel de grenzen ziet trekken tussen kerk en wereld" (167).

Deze beide trekken typeren ook dit uitnemende werk. Wel is het geheel afgestemd op gereformeerde lezers, maar ook de niet-gereformeerde zal het met bijzondere belangstelling lezen.

Schrijver wil ons een idee geven van wat er aan een zaak als de gereformeerde zede vast zit en enige leiding bieden bij de gelukkig steeds sterker wordende bezinning over deze zaak (245). Hij heeft zich afgevraagd hoe de zede ontstaat, wat haar rechten en grenzen zijn, welke energieën achter haar vorming werken en welke krachten gemeten zullen worden in de strijd der zeden (7). Zo tekent hij ons het procédé der zedevorming, de verschuivingen der normativiteit en het subjectief en relationeel karakter der zede in vele opzichten.

Het zijn vooral de algemeen ethische vragen en de wijze van behandeling, die mij hebben geboeid.

Op heldere en direct aansprekende wijze laat schrijver ons het tijdelijke van vele gereformeerde zeden zien; met openheid voor de werkelijkheid beziet hij de hedendaagse mens in deze wereld, speciaal de jongeren.

Dan blijkt zijn ruimhartig en open standpunt, dat trouwens de consequentie is van zijn opvatting der algemeen theoretische problemen. Ik denk hier aan wat hij schrijft over kaartspel, toneel en dans, over bioscoop en geboortebeperking.

„De Gereformeerde zede" is een boek vol levenswijsheid, dat ik alle jongere Gereformeerden ter overdenking zou willen aanbevelen, maar eveneens aan anderen, opdat zij zien hoe open ook de gereformeerden zijn voor de werkelijkheid van heden, hoe er verschuiving in de christelijke zede plaats vindt, hoe zij angstig zijn voor verstarring, maar ook voor verwarring. W. L.

Dr P. Smits, *Levenslot en levenszin.* Uitgave W. Gaade N.V., Delft 1953; 164 blz.; geb. f 4,75.

Dr Smits is een kritisch denker. Hij heeft een instinctieve afkeer van vlotte antwoorden. Hij handelt in dit geschrift over de vragen, die altijd weer in ons opkomen, die niet rationeel beantwoord kunnen worden, maar waar altijd opnieuw mee geworsteld moet worden. Niet wie het antwoord vindt, wordt gezegend, maar wie met de engel worstelt. De nietigheid van de mens in de onmetelijkheid van ruimte en tijd en de vraag naar de betekenis van dit nietige mensenleven; de volstrekte ongeborgenheid van de mens in de wereld; het lijden, dat soms herkenbaar zinvol is, vaak bruut fataal gebeuren lijkt – wat heeft het christelijk geloof hierover te zeggen? Klaar en concreet worden deze dingen besproken. Geen theodicee is bestaanbaar, ook geen Jobsaanklacht, omdat beide „verklaring" veronderstellen, die slechts in immanente samenhangen mogelijk is; slechts door geloof leeft de rechtvaardige. A. de Wilde

OECUMENICA

Wolfgang Schweitzer, *Schrift und Dogma in der Okumene,* Bertelmann's Verlag, Gütersloh 1953.

Dit boek is een zeer belangrijke bijdrage voor het oecumenisch gesprek. Het neemt de moeite op zich, makkelijker wegen tot eenheid voorbij te gaan. Een makkelijke weg is (of schijnt) onmiddellijk en centraal een christologisch thema te stellen; een andere om onmiddellijk en geïsoleerd het Schriftprobleem te stellen. Uit lange oecumenische ervaring is het Schweitzer gebleken, dat op de eerste eenvoudige weg er een éénheid te voorschijn komt die een *te* brede marge van interpretatie overlaat, om praktisch tot oecumenisch belijden te komen, terwijl op de tweede eenvoudige weg we òf in het fundamentalisme òf in een hernieuwing van de idee der traditie komen òf in de praeambule blijven steken. Het gaat om de *verhouding* van Schrift en Dogma; en nader: het gaat om de actualiteit,

om de praxis van deze verhouding. Dat de Schrift het eerst-gegevene is, het dogma het ,,Deutungsprinzip", daarover zijn alle denominaties het eens. Men kan het – voorzichtig en voorlopig – zó zeggen: eigenlijk is het hermeneutisch probleem het thema van dit boek. Onder dogma is niet theoretisch maar praktisch te verstaan: een ,,*Vorverständnis*" als ,,*Gesamtverständnis*" van de Heilige Schrift. In het tweede deel van ,,Kerugma und Mythos" heeft Bultmann het recht van deze probleemstelling (op instigatie van Hermann Diem) erkend. Maar, wie inziet dat B. te weinig zegt, als hij zegt, ,,dasz mich die kirchliche Verkündigung auf die Schrift weist", omdat dit verwijzen immers niet alleen een te stellen vraag maar een reeds gesteld antwoord (in de Schrift vervat) bedoelt, zal begrijpen, dat het thema van Schweitzers boek onvermijdelijk en moeizaam ons aanziet, maar ook, groots en op het niveau der katholiciteit, ons aandoet, beweegt en meeneemt. Schweitzer ordent zijn stof in drie delen: *1.* de tegenstelling tussen traditionele en liberale Schriftverklaring (waarbij de r.k. Schmaus, de gr.orth. Bulgakow, de anglicaan Quick, de repristinatie in het reformatorische kamp (vooral bij de amerikaan L. Berkhof en de lutheraan F. Pieper) het evolutionisme van de moderne theologie (Fosdick!) ter sprake komen). De namen lijken ons niet altijd representatief, maar de sprekers worden op gelukkige wijze door geestverwanten gesecondeerd. *2.* de ,,Ansätze" ener nieuwe openbaringstheologie die tegelijkertijd de ,,liberale" en de ,,orthodoxe" posities overwint; onder dit hoofd worden behandeld: *a.* de hermeneutiek van Dodd, *b.* de dialektische problematisering èn fundering van rede, ervaring en geschiedenis bij Reinhold Niebuhr, *c.* de christologische Schriftverklaring van Karl Barth, *d.* het heilshistorisch-christologische uitgangspunt bij Aulèn en Nygren, *e.* de poging tot synthese van openbaring en rede bij Brunner. *3.* Het derde deel geeft, onder de titel: Die Einheit und Mannigfaltigkeit der Schrift und der Dogmatik, een overzicht over de oekumenische ,,Gesprächslage" en sluit met thetische grondlijnen van een *heilshistorisch-eschatologische* Schriftuitleg *en* Dogmatiek.

Overal blijkt het boek met grote kennis van zaken (behalve misschien waar het Bulgakow betreft) geschreven. Het verwondert ons echter, dat in een ,,oecumenische" probleemstelling de kerken zelf niet aan het woord komen: o.i. had aan het eerste deel een schets der Symboliek moeten vooraf gaan. Wanneer men dit euvel echter onvermijdelijk acht en voor het heden op meer of min representante of ook zeer originele figuren let, dan, dunkt me, is het een opvallende onderschatting van Barth, om hem in een paragraaf tussen een paragraaf over Niebuhr, en een paragraaf over Aulèn te behandelen. Als vaak oecumenische enthousiasten m.i. blind worden voor qualiteit en niveau, laat zich dat verklaren en billijken doordat zij denken in kerken, confessies, controversen en het genie terecht als een ,,Einspänner" beschouwen, die men slechts kan toeroepen: noli turbare circulos meos. Maar Schweitzer heeft zijn boek nu eenmaal *niet* opgezet naar de structuren der confessies, maar opgehangen aan de vraagstelling der school en de leiders der scholen, laten uitspreken. Naar de maat van deze aanvat, wordt Barth te kort gehouden en te klein gemaakt. Reeds in de titel: ,,de christologische

Schriftuitlegging van Barth" geeft voet aan een hele reeks velleïteiten als men niet eerst bepaalt *wat bij Barth „christologie" betekent.* Als Schweitzer dat zelf ontdekt (p. 177) zegt hij dat „Christusopenbaring" bij Barth ident is geworden met wat anderen vroeger „algemene openbaring" noemden! Nu, dan moet men niet in thesi van beperking, Engführung enz. spreken, dan is er reden zich te herzien en niet te schrijven: „Die ganze Schrift enthält nach seiner Meinung nur Hinweise auf jene Mitte, die nur mit dem Begriff des Namens angedeutet werden kann", p. 181. Het „nur" is onjuist, de „Mitte" is de eeuwigheid, de tegenwoordigheid, de tijd Gods, van de „Naam" is geen begrip te maken; het is niet slechts „Hinweis" maar als zodanig volwaardige, sacramentele verkondiging.

Ook is op p. 180 o.i. niet begrepen wat de identificatie van *Inhalt* der Bibel = *Gegenstand* ihres Zeugnisses voor consequentie heeft. Op deze wijze moet het wel heel langzaam gaan in de oecumene. En dat is maar goed ook. Want als het snel moet, komen wij op de brede wegen, waarop wij samen in verheven stemming verder dolen, menende op een weg te zijn, waarop zelfs de dwazen niet dwalen kunnen.

We zijn op één paragraaf even nader ingegaan; het is ook de enige waar wij bevreemd hebben opgezien; temeer waar Schweitzer zelf zegt: „Wir haben uns damit (met de opgeworpen vragen) bewuszt in die Reihe gestellt derjenigen, die hier von ihm (Barth) das Entscheidende gelernt haben." Ten slotte hebben wij het ook makkelijker dan Schweitzer die nu eenmaal sinds jaar en dag, ook quantitatief, in verschillende dimensies met vele stemmen en pretenties, bewegingen en veranderingen in de oecumene te doen had. Al met al, een vakkundig, weids, boeiend panorama van rijke mogelijkheden door het onbeslagen venster van een gedrongen, zakelijke taal. K. H. MISKOTTE

LEWIS B. SMEDES, *The Incarnation. Trends in modern Anglican thought.* Kampen 1953, 183 p., f 5,50 ingen.

In deze dissertatie geeft de schrijver, vermoedelijk predikant bij de Christian Ref. Church in de U.S.A. een analyse van de contemporaine Anglicaanse theologie. Het onderzoek zet in bij Charles Gore en diens Lux Mundi groep en behandelt de voornaamste vertegenwoordigers van de Liberals en Anglocatholics in Engeland. Inzake hun visie op de eenheid van God en mens in Christus, de relatie van incarnatie en verlossing en de consequenties daarvan voor de ecclesiologie. De schrijver ontwikkelt dan in twee slotparagrafen zijn kritiek daarop. Zijn grondbezwaar tegen beide vleugels in het Anglicanisme bestaat hierin, dat beide onvoldoende recht zouden doen aan het exclusief-soteriologisch karakter der Incarnatie, daar het bij hen meer incidenteel dan constitutief van betekenis zou wezen. Hij meent dat de Schrift voor een distinctie tussen natuur en bovennatuur geen plaats laat; zelfs niet om het „onverschuldigd zijn" van de roeping tot de visio beatifica te onderstrepen. We kunnen het met het dilemma door de schrijver gesteld niet eens zijn. Niet de vraag naar de onvolkomenheid van de menselijke natuur, het onderscheid van natuur en bovennatuur is primair aan de orde, maar de vraag naar de aard en reikwijdte van val en verlossing.

Het is de vraag of de grondstelling van de auteur zelf, dat de zondeval de mens alleen in de religieuze verhouding treft, maar niet in de ontisch-metaphysische, juist is. Het lijkt ons dat de Schrift beide stelt. Dat de zonde ook tot in de natuurorde doorgaat en die aantast. Dan betekent de verlossing niet enkel ,,reconciliation'' maar ook een opgeheven worden van des mensen totaal vervallen bestaan tot de orde van het goddelijke leven; een ,,elevatio'' door de ,,recreatio'' heen, waartoe de reconciliatio de weg ontsluit. De schrijver verstaat zeer wel welke verschuivingen dit geeft voor de totaalvisie op het Christelijk geloof in haar betekenis voor deze tijd. Hij markeert duidelijk het verschil tussen de liberale en anglo-katholieke benadering van de eenheid van God en mens in Jezus Christus. Hij kan ook niet ontkennen dat een philosophisch-theologisch systeem als door Thornton gebouwd ook op hem grote bekoring uitoefent. Toch meent hij zijn bezwaren te moeten handhaven. De schrijver ontwikkelt ten slotte de consequenties die deze visie heeft voor het kerkbegrip.

Vooral in de contrapartij op dit artikel komt des schrijvers eigen eenzijdige visie op het kerkprobleem duidelijk naar voren. De Kerk is het volk van God; de sooma-metaphoor onderstreept enkel de eenheid door geloof in Christus.

Hier verraadt de schrijver de leemten in de eigen theologie. Op die vooronderstellingen komt men nooit aan een voltheologische waardering der Schriftgegevens toe.

De kritiek houdt zich ook overigens in traditioneel-Gereformeerde banen. Ze lijkt ons niet het meest interessante deel van het werk. Van grote betekenis echter is het doorzicht dat de schrijver ons opent op de huidige Anglicaanse theologie. We vrezen voor de schrijver dat deze laatste theologie, die hij verwijt te veel te vragen naar de behoefte van de moderne mens, vooral in het oeuvre van Thornton e.a., meer zal hebben bij te dragen voor het overwinnen van de huidige crisis der cultuur dan de zijne. De schrijver heeft de stof met respect en sympathie behandeld. Alleen het thetisch deel al is lezing en volle interesse meer dan waard.

H. v. d. Linde

PRACTISCHE THEOLOGIE

B. Engelbrecht, *Die Vrije Gebed en die Formuliergebed in die Reformatorische Kerke*, Kemink, Utrecht.

Dit proefschrift van een Zuidafrikaanse student behandelt een interessant gegeven in de liturgie. Het vele materiaal, dat hierover van verschillende zijden aangedragen is, heeft de schrijver benut, al zal de eis van beperking op dit punt de systematische behandeling ten goede komen. Met alle waardering voor de indeling en de brede behandeling van het Spiritualisme en Piëtisme, heeft dit boek ons niet uit de chaotische situatie en de parade van stokpaardjes gered. Ligt dit aan de dooreenvlechting van het dogmatische en dogmenhistorische of aan gebrek aan voldoende liturgische bezinning? Het onderwerp eist veel en zeker een diep onderzoek naar de liturgische bronnen, wil men niet in een tendens van alge-

mene beschouwing vervallen, hetgeen tot voorbarige conclusies kan leiden. De positieve zijde van dit werk is, dat het dogma en de liturgie bijeengetrokken worden, de negatieve zijde, dat de historie, die nu eenmaal een bepaald spoor tekent, bedolven wordt onder het zand van een vooropgestelde dogmatische mening! Dat blijkt al spoedig in de beschrijving van de oud-christelijke eredienst, waarbij men aanstonds stuit op de voorkeur voor het vrije gebed. Dat komt nog in sterkere mate uit in een te eenzijdige en summiere, zo niet foutieve behandeling van de eigenlijke reformatie! Het probleem ligt reeds in de cultus van Israël. De synagoge zou het uitgangspunt kunnen vormen, maar komt feitelijk niet aan de orde. Als het uitgangspunt van de Chr. eredienst alleen(?) zou liggen in de instelling van het Avondmaal, waarom poneert dan de jonge doctor vlak daarna de stelling, dat het gebed in dienst staat van de verkondiging (p. 15) en verderop (o.a. p. 154), dat het gebed feitelijk alleen samenhangt met de preek?

Waarom gaat de schrijver met geen enkel woord in op de formuliergebeden van de reformatie en blijven de schuldbelijdenissen, de collecta, de intercessies, stille gebeden, consecratie- en postcommuniegebeden uit de reformatorische liturgieën onvermeld?

Dat Schwarz's „Godsdienstordening" (lees: Messe!) de preek kent (p. 20) is onjuist. Dat de levende offerande van de gemeente hier bepalend is, ontgaat de schrijver. Ja, als de zinsnede: „frey bitten" in de inleiding tot het Onze Vader als een voorbeeld van vrij gebed wordt gezien, als de belangrijke Straatsburgse periode 1524–1539 niet onderzocht wordt en zelfs Calvijns liturgie (1542, niet 1543!) met een enkel woord wordt afgedaan, kan men wellicht uit enkele losse citaten van Luther en Calvijn afleiden, dat het reformatorisch gebed: „die gebed in Gees en waarheid" is en de uiterlijke vorm zien als „die uiterlike kleed".

Wat „het liturgisme" precies is als samenvatting, is een vraag. Verheffen de liturgisten werkelijk allen de priester ten koste van de profeet en staat alleen de laatste open voor de werking van de Heilige Geest en betekent dit een scheiding tussen de persoon van de Liturg en zijn ambt (p. 111)? Dit leidt tot voorbarige conclusies en dat is helaas het grote manco van dit boek, waarmede de oecumenische discussie niet gediend is.

G. J. VAN DE POLL

Dr A. KUYPERS, *Inleiding in de Zielkunde* (derde druk). Uitg. Kok, Kampen 1953.

Op heldere wijze oriënteert de schrijver ons in een wetenschap, die ook voor beoefenaars van de practische theologie van grote betekenis is.

Duidelijk komt naar voren, dat de problematiek van de zielkunde gelegen is in de aard van haar object, dat zowel aan een empirische als aan een normatieve bestudering onderworpen is. Dr Kuypers definieert de psychologie voorzichtig als „de wetenschap van het psychische". Voor het eerste, analytische deel is deze omschrijving toereikend, want de schrijver gaat hierin na, hoe de ziel functioneert, zonder zich met het probleem van de ziel als zodanig in te laten. Hij onderscheidt 5 psychische

functies: de ontvangende, de bewarende de verbindende, de waarderende en de verlangende.

In het synthetische deel gaat het echter niet slechts om „het psychische", maar om „de ziel". De betekenis die men aan deze boven-empirische grootheid toekent, hangt samen met het wijsgerig standpunt. Kuypers gaat uit van een Schriftuurlijke anthropologie, en oefent critiek op alle postivistische, monistische en eenzijdig materialistische of idealistische beschouwingen. Vooral de Freudiaanse wereldbeschouwing heeft het hard te verduren. Of de schrijver hier echter niet tekort doet aan Freuds psychanalytische *methode*, is een vraag, die ik zelf niet beantwoorden kan, maar, lettende op de grote waardering, die Freud als psychotherapeut geniet, toch wil stellen.

Over de vakkundige waarde van Dr Kuypers boek kan ik niet oordelen. Waarschijnlijk heeft men er in deskundige kringen wel bezwaren tegen: het komt mij nl. voor, dat het confessionele standpunt de wetenschappelijke objectiviteit wel eens in het gedrang brengt. Voor belangstellende leken zijn er echter zeer lezenswaardige gedeelten, waarvan ik het hoofdstuk over het liefhebben met name wil noemen.

J. W. Herfst

Herstel. Vertaling van H. van Vliet en Mr A. M. van Vliet-van Bentveld. H. Veenman & Zonen, Wageningen. 161 blz., ing. f 2,90, geb. f 3,90.

Onder pseudoniem vertelt de schrijver, zelf een „veranderd" mens, ons van de wonderbaarlijke wijze waarop Pastor Brown genezing en redding brengt bij tal van, volgens de tegenwoordige stand der wetenschap, ongeneeslijke zieken, maar ook in tal van hopeloze situaties.

Pastor Brown is een bijzonder begenadigd mens en het is goed hier te lezen dat dit charisma, hier verbonden aan het ambt van predikant, nog bestaat in de gemeente van Christus.

De schrijver gaat m.i. te ver als hij de oorzaken en middelen tot het herstel dieper tracht te peilen, want dan komt hij tot een opsomming van een mengsel van grote mensenkennis, wijs psychologisch inzicht, psycho-therapie hier en daar gekruid door magie, dit alles in levende dienst gesteld van een stroom van Liefde, die Pastor Brown door zich heen gevoelt.

We moeten hierbij in aanmerking nemen dat schrijver een Amerikaans journalistieke stijl beoefent, die ons wat vreemd ligt.

Het boekje is een oproep tot ons allen om meer dan tot nu toe gemeente te zijn, levende gemeente van de Levende Heer Jezus Christus, Die aan ieder lid Zijn Gave gegeven heeft uit die ene Geest en het is een waarschuwing om niet te vervallen tot de lauwheid, die het gearriveerde Christendom zo spoedig aankleeft.

Het primitieve enthousiasme van deze Amerikaan doet weldadig aan, de genezingswonderen ontroeren zodanig, dat hem daarom tal van theologische ketterijen te vergeven zijn.

U. Wynia

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

K. A. H. Hidding, *Mens en Godsdienst. Levende Godsdiensten phaenomenologisch doorlicht.* W. Gaade, Delft 1954, 115 blz. geb. f 4,90.

S. G. de Graaf, *Het ware geloof. Beschouwingen Zondag 1–22 v. d. Heidelb. Catechismus.* J. H. Kok, Kampen 1954, 464 blz., geb. f 13,75.

Barthold v. Ginkel, *Het Hooglied der Liefde.* U.M. Holland, Amsterdam 1954, 55 blz., geb. f 4,90.

S. v. Mierlo, *De Openbaring Gods.* U.M. Holland, Amsterdam 1954, 262 blz., geb. f 8,90.

J. N. Bakhuizen v. d. Brink, *Ratramnus de Corpore et Sanguine Domini.* U.M. Holland, A'dam 1954, 139 blz., f 7,50 ing.

Edm. Ortigues, *Le temps de la parole.* Delachaux en Niestle S.A. Neuchâtel 1954, 55 blz., ingen. Fr. 3,60.

H. B. Visser, *Geef rekenschap.* Spectrum., Utr./Antw. 1954, geb. f 9,50.

J. J. C. Rupp, *Ethiek en Economisch leven.* N.V. Boekencentr., Den Haag 1954, 64 blz., ingen. f 2,75.

M. A. Beek, enz., *De grote Trek,* N.V. Boekencentr., Den Haag 1954, 66 blz., ingen. f 1,75.

Emanuel Kellerhals, *Hedendaagse visie op de bijbel.* N.V. Boekenc., Den Haag 1954, 84 blz., ingen. f 2,50.

P. J. F. Dupuis en R. v. d. Mast, *Met open ogen het huwelijk in.* N.V. Boekencentr., Den Haag 1954, 68 blz., ingen. f 0,90.

G. P. Klijn, *De avonturen van Goodwill.* N.V. Boekencentrum, Den Haag 1954, 114 blz., ingen. f 1,25.

G. P. Klijn, *De verdere avonturen van Goodwill.* N.V. Boekencentrum, Den Haag 1954, 121 blz., ingen. f 1,25.

Paul White, *De Rimboe dokter.* N.V. Boekencentrum, Den Haag 1954, 125 blz., ingen. f 1,25.

R. Vedder, *Inleiding tot de Psychiatrie.* J. B. Wolters, Gron./Djak. 1954, 199 blz., ingen. f 4,50.

Neutestamentliche Studien, A. Töpelmann, Berlijn 1954, 304 blz., ingen. D.M. 30,—, geb. D.M. 32,—.

A. van denBorn, *Ezechiel.* J. J. Romen en Zn., Roermond/Maaseik 1954, 287 blz., ingen. f 10,80.

TIJDSCHRIFTEN

Revue biblique, nr 3. Juli '54. B. Rigaux, La femme et son lignage dans Genèse III, 14–15; A. M. Brunet, La chroniste et ses sources; J. T. Nelis, Note sur la date de la sujétion de Joiaqim par Nabuchodonosor; A. George, ,,L'heure'' de Jean XVII; L. H. Vincent, Le temple hérodien d'après la Misnah (suite); J. Jomier, Les graffiti ,,sinaïtiques'' du Wadi Abon Daradj.

Musica Sacra. Oct. 1954.

Wending. Sept. 1954. J. J. Buskes Jr, Vragen rondom Bonhoeffer; H. A.

Gerritsen, De „Images de l'Ancient Testament et des Evangiles" van Pillod; J. M. v. Veen, Evanston 1954; M. M. Thomas, Godsdienstig streven in het moderne India; D. M. J. Breebaart, Levenslied; P. J. Bouman, Kroniek van Sociale literatuur.

Oct. 1954. H. J. Heering, Mönnichs Pelgrimage; M. Plooy, Magicus, medicus en pastor; Henriëtte L. T. de Beaufort, Itinerarium; J. W. Schulte Nordholt, De nieuwe kerk v. Blois; G. J. Hoenderdaal, Bertus van Lier; A. A. Spijkerboer, Vluchtelingen in West-Berlijn; L. H. Ruitenberg, Huwelijksbemiddeling; P. Minderaa, Kroniek der Poëzie.

Theologische Literaturzeitung. Juni 1954. Heinz Dietrich Wendland, Zur kritischen Bedeutung der neutestamentlichen Lehre von den beiden Reichen; Erich Fascher, Jesus der Lehrer; Günther Bornkamm, Matthäus als Interpret der Herrenwortes; Ernst Fuchs, Bemerkungen zur Gleichnisauslegung; Johannes Leipolt, Die Loslösung des Christentums vom Judentum; Herbert Braun, Beobachtungen zur Tora – Verschärfung im häretischen Spätjudentum; Konrad Weisz, Paulus – Priester der Christlichen Kult-Gemeinde; Albrecht Oepke, Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus? Walther Eltester, Zur Areopagrede; Günther Harder, Miszelle zu 1 Kor. 7, 17; Heinrich Greeven, Prüfung der Thesen von J. Knox zum Philemonbrief.

Juli/Aug. '54. F. H. Kettler, Enderwartung und himmlischer Stufenbau im Kirchenbegriff des nachapostolischen Zeitalters; W. Schneemelcher, Zur Chronologie des arianischen Streites; A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht; W. Maurer, Die Heilige Elisabeth im Lichte der Frömmigkeit ihrer Zeit; W. Delius, Luther und die Marienverehrung; W. Dresz, Die Zehn Gebote und der Dekalog; K. Wessel, Religion und Christentum bei Friedrich Samuel Gottfried Sack; H. Bornkamm, Zum Lutherbild des 19. Jahrhunderts; Hanna Jursch, Das Weihnachtsbild; F. Buri, Theologie der Existenz; W. Joest, Endgültigkeit und Unabgeschlossenheit des Dogmas; H. Grasz, Glaubensgrund und Glaubensgedanken; W. Wiesner, Exegese und Dogmatik; H. J. Iwand, Wider den Miszbrauch des pro me als methodisches Prinzip in der Theologie; W. Trillhaas, Adiaphoron; E. Schott, Ist das kirchenrecht eine Funktion des Kirchenbegrifs?

Sept. 1954. Dedo Müller, Das System der praktischen Theologie und die Bedürfnisse der kirchlichen Praxis; J. Beckmann, Die Aufgabe einer Theologie des Gottesdienstes; W. Nagel, Der Artikel von der Rechtfertigung in seiner Bedeutung für die Entfaltung der Liturgik; E. Hertzsch, Das Problem der Entlassung im evangelischen Gottesdienst; K. Janssen, Zur gegenwärtigen Situation der Seelsorge; E. Jahn, Die Krisis in der modernen Religionspädagogik; A. Niebergall, Bemerkungen zu dem theologischen Problem der kirchlichen Trauung.

Oct. '54. Ed Schweizer, Das Herrenmahl im Neuen Testament; L. Fendt, Die Theologie des jungen Zinzendorf; A. Starke, Zur Reformationsgeschichte Polens.

Theologische Zeitschrift. Sept./Oct. '54. Oscar Cullman, Zur neuesten Diskussion; Ernst Gerhard Rüsch, Das Problem des Tragischen in christlicher Sicht; Frits Buri, Das Selbstverständnis des christlichen

Glaubens als Prinzip der Dogmatik; Ch. Saumagne; Du mot aïpeois dans l'édit licinien de l'année 313.

Norsk Teologish Tidsskrift. Aug. 1954. Oskar Garstein, Forholdet mellom det alminnelige prestedomme og det lürkelige embete i Luthers teologie; Trygve Doble, Presten og naturwitskapsmannen Abraham Pihl (1756–1821). Ragmar Leivestad, Tendensen i De tolo patriarkers testamenter.

Studia Catholica. Juli '54. R. Post, Nieuwe argumenten voor St. Willibrord's Missiearbeid in Antwerpen en N. Brabant? E. Ypma, Het ontstaan en de ontwikkeling van de Bibliotheek in de Augustijnenkloosters (1256–1329). M. H. Mulders, Het begin van de Redemptoristische volksmissies in Nederland. M. Goossens, Enige bemerkingen betreffende Geertruid van Oosten. J. Weyling, Nicolaas v. Nieuwland als proost van de Sint Bavo te Haarlem.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift. Nr 4/5. 1954. H. Mulder, De canon en het volksgeloof. Een onderzoek van de amuletten der eerste Christenen. F. W. Grosheide, Kol. 3 : 1–4, Petr. 1 : 3–5, 1 Joh. 3 : 1–2. W. H. Gispen, De besnijdenis.

De Heerbaan. Sept./Oct. '54. R. P. Kramers, Vernieuwing der Kerk in China; P. J. Mackaay, De Zending in de verschillende ontwerpen tot reorganisatie der Ned. Herv. Kerk; P. Middelkoop, Is het mogelijk de stijl van het dodenritueel op Timor dienstbaar te maken aan de prediking van het Evangelie?

Theologie en Practijk. Najaar 1954. C. J. Bleeker, Wat denkt u van de toekomst? A. de Wilde, Het geloof in God de Schepper; J. G. Jacobs, Ontmoeting met de jeugd.

Ecumenical Review. Oct. 1954. Walter G. Muelder, W. Freytag, Chrysostomos Konstantinides, Impressions of the Evanston Assembly; R. D. Hyslop, Christ – the Hope of the World; J. Mar Thoma, Faith and Order; P. Maury, Evangelism; D. L. Munby, Social Questions; W. W. van Kirk, International Affairs; G. Brennecke, Inter-group Relations; K. Bliss, The Laity.

Irénikon. 3de trim. 1954. P. G. Florovsky, L'Oecuménisme au XIXe siècle; E. Beauduin, Dialogue oecuménique et équilibre de la Théologie; P. A. Schemann, Jeûne et Liturgie.

The Harvard Theological Review. Juli 1954. W. D. Davies, A note on Josephus, Antiquities 15: 136; Christine Mohrman, Sacramentum dans les plus Anciens Textes Chrétiens; F. Sokolowski, Fees and Facses in the Creek Cults, On Prothysia and Promanteia in Creek, The Real meaning of Sacral Manumission. J. F. Gilliam, The Roman Military Feriale; Boas Cohen, Note on Letter and Spirit in the New Testament; Morton Smith, The Manuscript Tradition of Isidore of Pelusium.

MAU-MAU ALS ONTSPOORD RÉVEIL

DOOR

A. H. J. PRINS

Groningen

In de volkenkundige literatuur die zich bezig houdt met de problematiek van het cultuur-contact komt nu en dan ook het vraagstuk van de contra-acculturatie ter sprake.[1]) Gewoonlijk betreft het niet zo zeer analyse van dit vraagstuk in een bepaalde tijd- en plaatsgebonden verschijningsvorm als wel een signaleren van het voorkomen ervan, waarbij een signalement zoals te verwachten is ook een korte beschrijving meebrengt van de gerapporteerde of waargenomen culturele verschijnselen. Toch zijn er enkele gevallen van contra-acculturatie, ook wel 'revivalistic' of 'nativistic movements' genoemd in de Amerikaanse terminologie, – en vandaar de term 'réveil' in de titel hierboven – die behalve een beschrijving ook een poging tot verklaring geven, door de ordening van feiten en door vergelijking mogelijk gemaakt. Bekende bewegingen zijn de recente Cargo-cult uit N. Nieuw-Guinee, de Vailala Madness van Melanesië en de Ghost Dance van de Noordamerikaanse Indianen.

In dit opstel wil ik een poging doen na te gaan, in hoeverre de Mau-Mau opstand in Kenya meer is dan een révolte, méér dan een bandieten-opstand, en in hoeverre ook de geestelijke achtergrond een rol speelt. Dat het een contra-acculturatieve beweging is, moet dunkt me zonder meer duidelijk zijn, maar die component zit in meer bewegingen, die zich soms uitsluitend, of vrijwel uitsluitend, beperken tot een verwesterste bovenlaag, zoals de Indonesische revolutie, de vorming van de staten van India en Pakistan of de verzelfstandiging van Nigeria en Goudkust.

In deze genoemde gevallen is er sprake van contra-acculturatie binnen de acculturatie, en al kan een tegenbeweging ontdekt worden, met het noemen van de tegenbeweging is niet de beweging zelf gekenmerkt. Wanneer van een réveil gesproken wordt is het daarentegen juist de tegenstroom die de beweging bepaalt, en het réveil is dus, idealtypisch althans, contra-acculturatie pur sang. De vraag of

---

[1]) Men begrijpe dat cultuur-contact en de daarop gewoonlijk volgende acculturatie slaat op de verwestersing van vreemde culturen; de tegenbeweging duidt men dan met de term contra-acculturatie aan.

nu een 'revivalistic movement' ook de enig mogelijke verwerkelijkingsvorm is voor een algehele tegenbeweging moet ontkennend beantwoord worden. Militaire tegenstand, de verdedigingsoorlog, is ook een mogelijkheid. Beide, het réveil en de oorlog kunnen onderscheiden blijven, maar kunnen ook samengaan.

Wat is nu het essentiële van de tot nu toe bekende culturele réveils bij verre volken?

Afgezien van een zeer algemeen gehouden herwaarderen van oude waarden is er in de eerste plaats de toekomstverwachting, gepaard aan een teruggrijpen op het mythisch verleden. Men verwacht bij een nieuwe geladenheid, gegeven het mythologische element, terecht een opleven van rituele beleving en uitbeelding, maar gewoonlijk vindt men die niet in een orthodoxe vorm. Deze drie: verwachting, terugblik en ritueel samengenomen, geven duidelijk aan, dat het niet in de eerste plaats gaat om meer land, of meer zeggenschap of vrijheid in de zin van 'weg met de overheersers', (of ook om sociale zekerheid van de vele 'ontstamden': de landlozen en de stadsnegers) maar wel – vóór alles en evenzeer àchter alles – om het zoeken naar een nieuwe vastheid in het metaphysische, om een herbouw van een gebroken wereldbeeld. De waarheid van de uitspraak dat de mens bij brood alleen niet leven zal, wordt in deze bewegingen in sterke mate tot uitbeelding gebracht.

Dit verklaart ook de intensiteit waarmee zulk een beweging beleefd wordt: het raakt niet alleen het uiterlijk van een plots als weer goed en begeerlijk geziene eigen cultuur (dit is de 'nationalistische' component), maar het gaat om de gronden van het leven zelf, de levensstijl in een zeer bijzondere zin, die zelf weer achter de culturele vorm staat. Vandaar dat de uitgangssituatie van een dergelijk réveil tweevoudig gekarakteriseerd wordt door het: „nothing to look forward to and nothing to live by".

De hardnekkigheid waarmee de Mau-Mau blijft voortbestaan en nog steeds in intensiteit toeneemt[1]) kan niet verklaard worden in het sociaal-economische of politieke vlak alleen. Een van de gronden ligt daar wel, andere elders. De spanning, die het aandeel hebben aan deze bewegingen meebrengt zoekt naar de mogelijkheid van actie. De geladenheid moet zich aan de werkelijkheid kunnen waar maken: vandaar het zoeken naar hevige en plotselinge vormgeving, die zich

[1]) Ook al neemt de aandacht van de pers door een aantal oorzaken af.

gemakkelijk in negatieve en destructieve zin uit, of wanneer dat nog niet direct het geval hoeft te zijn, zich uit in het scheppen van instellingen, die in hoge frequentie en met grote emotie geëffectueerd kunnen worden. Dit scheppen kan ook herscheppen betekenen, waarbij òf aan oude vormen nieuwe en zeer werkelijke inhoud wordt gegeven, òf aan oude inhouden nieuwe vormen.

Naar mijn mening kan men in het algemeen de kwestie zo stellen, dat een réveil kan ontstaan in een situatie waar het cultuur-contact met het Westen ertoe geleid heeft, dat het bestaan stoffelijk misschien nog wel – of zelfs zeer goed – te rekken is, maar die geestelijk gezien gekenmerkt wordt door een verloren en niet vervangen besef van vanzelfsprekendheid van het goddelijk bestierde leven.

Een van de specifieke constellaties nu, waarbinnen het revéil ontstaan kan, en die in het algemeen er een is van (te) snelle ontwikkeling die zowel vormen als inhoud van de cultuur aantast, is te vinden daar waar bepaalde vormen van Westerse cultuur botsen op evenzeer bepaalde vormen van stamcultuur. Hiermee wil dus gezegd worden: dat b.v. de Cargo cult niet zou zijn ontstaan a) wanneer in 1943 op N. Nieuw-Guinee geen grootscheepse militaire operaties hadden plaatsgevonden (een zeer bepaalde vorm van Westerse cultuur dus: de massale militaire organisatie met als opvallend instituut de bevoorrading uit de lucht ('cargo') en b) wanneer er ter plaatse geen Papoea's of Melanesiërs maar Berbers of Toradja's gewoond zouden hebben. Dit is misschien een krasse adstructie, maar het is nuttig erop te wijzen dat 'verwestersing' zonder meer niet bestaat, maar wel een even grote, zo niet grotere variatie in contactculturen als er culturen zijn.[1]) Al wil het niet zeggen dat er geen onderling vergelijkbare contactculturen zouden zijn. Dit immers even zo goed als er altijd vergelijkbare, naar provincies te rangschikken 'oorspronkelijke' culturen zijn te vinden.

Wat de Mau-Mau betreft kan nu het voorgaande herhaald worden. Negatief luidt die herhaling: de opstand, noch het réveil zouden nu en op deze wijze gekomen zijn a) wanneer niet het hoogland van Kenya een bepaald type Westerse cultuur droeg met als componenten èn gouvernement (een Britse kroonkolonie) èn zending van een aantal verschillende denominaties (C.M.S. en R.K.) èn de Britse settlers, de hereboeren; *b*) wanneer niet de Kikuyu maar een andere

---

[1]) De West-Europese cultuur kan hierbij als één worden beschouwd, zij het met een aantal (Engelse, Nederlandse, Amerikaanse, etc.) varianten.

stam bij dit contact betrokken ware geweest. Ook mag de rol van 'culture-heroes' als Kenyatta niet over het hoofd worden gezien.

Voor het huidige beeld in Kenya zou ik uit moeten gaan van de praemisse dat het juist in het Kikuyu gebied[1]) en niet elders is, dat de situatie aldus gekenmerkt is. Voorts dat de Mau-Mau als beweging (mede) ontstaat uit, en de gesaeculariseerde voortzetting is van een *zuiver* réveil. Dit zou inhouden dat de Mau-Mau moord in eerste aanleg deels rituele moord, deels sacrale[2]) liquidatie is geweest, die – en nu de *ontsporing* – pas in een nieuwe situatie, gecreëerd door het geweld en contra-geweld van de opstand zelf, verworden is tot terreur, tot politieke of vergeldingsmoord en in laatste instantie tot deel van een militaire operatie. Het ritueel is immers de handeling waardoor de 'nieuwe aarde' naderbij wordt gebracht.

Wanneer hiervoor gezegd is dat in het Indiaans, het Papoes of ook het Bantoe réveil het mythologisch element zozeer beklemtoond wordt, dan is dat eigenlijk maar een halve waarheid. Het is eigenlijk alleen mythologisch in technische zin, in de relatie van '*predone – redone*', waarbij het eerste praefix geen historische zin heeft omdat de mythologie hier eschatologie is. En in die zin is het ritueel dan ook op de toekomst gericht en niet op het verleden betrokken. Er zijn elementen, die oud zijn, maar de oriëntatie en daarmee het patroon is nieuw. Van de elementen – van sommige althans – kan gezegd worden, dat ze typisch zijn voor de stamcultuur in kwestie, maar van het complex van elementen als geheel kan men alleen maar zeggen dat men verbaasd is het aan te treffen, ook al lijken de onderdelen in vorm herkenbaar. Dit is heel sterk het geval met de samenstellende elementen voor de initiatie in de Mau-Mau. Deze paraphernalia zijn onmiddellijk te herkennen als behorende tot de Kikuyu religieuze cultuur. Het ritueel en de ceremonie zijn evenwel eschatologisch bepaald, misschien met een sterke magische component. Een nieuwe hemel maar voorzeker een nieuwe aarde zal er door worden nabijge-

---

[1]) Dit stamland van de Kikuyu, in oppervlakte nauwelijks gelijk aan onze drie noordelijke provincies is al 30, 40 jaar te klein voor de hele stamgemeenschap van meer dan een millioen leden. Het ,,oude land" tussen Nairobi en Mount Kenya, 100 km noordwaarts, herbergde tot twee jaar geleden nog 70% van alle Kikuyu; 5% (ruim 50.000 mensen) was stadsneger geworden in Nairobi en een kwart bevolkte sinds lang de z.g. European Highlands van Midden Kenya als squatters op de farms van Britse settlers. Sindsdien zijn een kwart millioen mensen naar het overbevolkte reservaat teruggevloeid, deels door Britse deportatie, deels op bevel van Mau-Mau leiders met het bewuste doel de economische bestaansmogelijkheid van het volk te ondergraven.

[2]) Sacraal omdat het een sanctie voor òf gebroken eed, òf voor ongehoorzaamheid aan de medicijnman betreft.

bracht waar gerechtigheid woont en waar het oude – de vroegere ongerepte stamcultuur – stralend en nieuw herboren zal zijn. Het is deze gespannen verwachting van iets dat voorzeker waar is, dat het réveil zijn kracht en zijn bekoring verleent *aan hen die er in geloven.* Wie dat zijn zullen, is moeilijk bepaalbaar. Men kan voor zeker aannemen, dat de volledig ontstamden in de steden, de werkelijke nihilisten en de vermaterialiseerden er niet toe zullen behoren, ook al leveren zij de kern van de 'stoottroepen'' in de ontspoorde laatste fase – en evenmin de werkelijke Christenen. Maar Afrikaanse aanhang van buiten de enge stamgrenzen is te verwachten.[1])

Het is dus vanuit historisch standpunt weliswaar juist te zeggen, dat een ontwaken van religieuze bewegingen nu eenmaal kenmerkend is voor een *tijd* van maatschappelijke onrust. Maar dan moet niet uit het oog verloren worden dat die *tijd* alleen toepasbaar is op een bepaalde culturele constellatie en dat binnen die constellatie niet alle betrokken groepen aan de religieuze beweging deel hebben.

Cultuur-anthropologisch ligt het probleem dus al zeer interessant en een onderzoek zou niet alleen verrassend kunnen zijn, het is ook broodnodig! Godsdiensthistorisch gezien moet de vraagstelling: of hier sprake is van een réveil nog beantwoord worden. Met attenderen op vergelijkbare processen wordt die vraag niet beantwoord. Het mag hoogstens als interessant gelden wanneer ik de opmerking lanceer, dat terwijl een vergelijking met het ontstaan van een zelfstandig Indonesië in alle opzichten mank gaat, een vergelijking met de Darul ul-Islam op West-Java zeer wel te handhaven valt. Of ook dat de respectieve rollen die in Kenya de zieners en de zgn. vakbonds- of later de bendeleiders spelen in de ontwikkeling van de opstand een ruwe parallel vinden in respectievelijk het optreden van de ziener Samuel en de aanvoerder-koning Saul in de eerste tijd van het Israëlietisch koningschap, dat immers ook een 'ontsporing' van een religieus instituut te zien geeft.

Wat mij rest,[2]) is er in de eerste plaats op te wijzen, dat de voorgeschiedenis van de Mau-Mau inderdaad in het religieuze vlak ligt;

---

[1]) Ook al blijft die aanhang beneden de verwachting. Dit is te verklaren uit de algemene haat of minachting, die andere stammen jegens de Kikuyu voelen.

[2]) Ik wil niet treden in de ethnografische details van de Kikuyu, noch in die van de recente politieke geschiedenis van Kenya Colony met z'n bevolking van 40.000 Europeanen en 5 millioen inheemsen van velerlei culturele signatuur. Daarvoor moge ik naar de aan het slot vermelde litteratuur verwijzen.

dat aan de Mau-Mau m.a.w. een 'nativistic cult' voorafgaat en voorts, dat de Mau-Mau ook nu nog religieuze elementen vertoont. Deze cultus, die het zuivere réveil, dat nog niet ontspoord is vertegenwoordigt, is bij de Kikuyu aanvankelijk bekend als de Watu wa Mungu, de ,,mensen van God'', later als de Dini ya Jesu Kristo, de ,,cultus van Christus'', en is eerst niet anders dan een locale, specifieke variant van de in Kenya meer voorkomende 'nativistic movements' van bepaalde signatuur, zoals o.m. de Dini ya Msambwa aan de andere zijde van de ,,White Highlands'' bij een stam die op soortgelijke wijze als de Kikuyu aan cultuurcontact is blootgesteld geweest.

De Watu wa Mungu was van den beginne, in de twintiger jaren, anti-Europees in die zin, dat geen elementen van Westerse cultuur werden gewaardeerd en de prediking was gericht tegen de vijanden van de (traditionele) Kikuyu 'Hochgott' Mungu zowel als tegen assimilatie van de Westerse cultuur. Inspiratie vanwege de Heilige Geest als bron voor alle actie van de leidende profeten en zieners en vele oud-testamentische kenmerken in hun Gods- en levensbeschouwing waren evenwel duidelijke, zij het geafrikaniseerde, opvattingen aan het Westen ontleend. Communicatie met de vooroudergeesten en het bidden 'facing Mount Kenya' waren evenwel puur Afrikaans in wezen, evenals de als symbool meegedragen boog met de pijlen, die de strijd tegen 'het kwaad', immers het naastbijliggend doel van de cultus, tot uitdrukking brachten. Tegenstanders van deze cultus werden ritueel gedood tot het gouvernement er in slaagde de beweging schijnbaar in discrediet te brengen. Evenwel eerst onder de aanhangers en later onder de leiders van deze cultus begon in de late veertiger jaren een steeds groter wordend aantal namen van 'vroegere' leden van een van regeringswege verboden saeculaire, anti-Europese beweging, de Kikuyu Central Association (en de daaruit voortkomende Kenya African Union) op te vallen. En wanneer de cultus schijnbaar verdwijnt komt vrij plotseling de nieuwe beweging op, die onder zijn leiders weer dezelfde namen telt, en die Mau-Mau genoemd wordt. In 1947 is de naam nog een gerucht, maar in 1950 is de Mau-Mau duidelijk gemanifesteerd. Wanneer de leiding daarna meer en meer in handen van de politieke extremisten komt, breekt in 1952 het territorisme los, dat schijnbaar als effectieve, op de schone toekomst gerichte handeling beter in het nieuwe kader past dan gebed en offer en vloek uit de voorgaande periode. Het schijnt, dat deze overgang voornamelijk plaats vond via de tot misdaad gedreven extreme vleugel van de K.A.U.: de zgn. 'veertig', een jaarklasse uit het

Kikuyu leeftijdsklassensysteem [1]), die enerzijds aanhangers van de oudere cultus in zich opnamen, en buitenstaanders tot affiliatie dwongen, en die op hun beurt meer en meer in de sfeer van het al ontsporende réveil werden opgenomen. Dit alles vond plaats nadat Kenyatta in 1947 in Kenya was teruggekeerd na een afwezigheid van 13 jaar (in Engeland).

Naast politieke en militaire kanten bezit de Mau-Mau van na 1952 nog duidelijk de kenmerken van een religieuze beweging in zijn paganistische vormgeving. De eed aanvankelijk afgenomen door 'bevoegde' medicijnmannen alleen, heeft zijn verschrikkelijke en bindende kracht onverminderd gehouden. De daaropvolgende initiatie geeft in zijn ritueel, dat in hoofdzaak uit het kruipen door een lage boog bestaat, nog duidelijk de verandering weer, die het subject ondergaat, wanneer hij van de ene 'Weltanschauungszustand' overgaat, geïnitiëerd wordt, in de andere. In de eedsformule komt ook een enkele oudtestamentische vormgeving voor, maar het aantal van zeven invocaties appelleert aan het boze, dat in het getal zeven volgens de Kikuyu zienswijze belichaamd is. Vandaar, dat zeven in een groot aantal handelingen telkens terugkeert. Tenslotte zou men de bezetenheid, die zich soms van de aanhangers schijnt meester te maken, als een semi-religieuze ekstase kunnen zien.

Voor de opkomst van de Mau-Mau, het monster van Frankenstein, dat zijn eigen meesters voortgaat te vernietigen, was de saeculaire beweging, gemakshalve als K.A.U. aangeduid, gekenmerkt door politieke indoctrinatie, westerse propagandamethoden voornamelijk gericht tegen de settlers en de kleurbarrière, door passieve weerstand en door stakingen. Zij telde onderafdelingen, die zowel de separatisten-kerken als de Kikuyu vrije scholen, de vakverenigingen als de aanvankelijk loyale politieke partij omvatte. Dit alles, gevat onder de naam 'nationalisme', is samengestroomd met de cultus-beweging, met banditisme en met het oude heidendom vertegenwoordigd door de medicijnmannen in de Mau-Mau. Nu, naar buiten toe, lijkt de Mau-Mau niets anders meer dan een guerilla-beweging, tot de nederlaag er een einde aan maakt. Men mag verwachten, dat dit einde komen zal, zodra de réveilbeweging binnen de Mau-Mau zijn moment zal hebben verloren.

---

[1]) Een naam als 'veertig' voor een jaarklasse is een novum en kennelijk ontleend aan onze gewoonte om lichtingen naar jaren te noemen. Zo'n klasse telt bij z'n formatie enige tienduizenden leden, die alle in dezelfde tijd besneden zijn.

ORIËNTERENDE LITERATUUR

1. *Voor cultuur-contact in het algemeen:*

M. J. Herskovits: Acculturation. The study of culture change. N. York, 1938.
R. Firth: Elements of social organization. London 1951.
R. Redfield: The Primitive World and its transformations. N. York, 1953.

2. *Voor de bevolking van Kenya, inclusief de Kikuyu:*

C. Cagnolo: The Akikuyu. Nyeri, 1933.
J. Kenyatta: Facing Mount Kenya. The tribal life of the Gikuyu. London, 1953.
J. Middleton: The Kikuyu and Kamba of Kenya. London 1953.
A. H. J. Prins: The coastal tribes of the North-Eastern Bantu. London 1952.
A. H. J. Prins: East African Age-Class Systems. An inquiry into the social order of Galla, Kipsigis, Kikuyu. Groningen, 1953.
G. W. B. Huntingford: The southern Nilo-Hamites. London 1953.

3. *Voor moderne toestanden in Kenya:*

N. Farson: Last chance in Africa. London, 1950.
A. H. J. Prins: Oud en nieuw in zwart Oost-Afrika. Structuurveranderingen in het N.O. Bantoegebied. Openbare les, Groningen, 1951.
Reports (Annual) African Affairs Department. Nairobi – jaarlijks.

4. *Voor Mau-Mau:*

T. F. C. Bewes: Kikuyu Conflict. Mau-Mau and the Christian Witness. London 1953.
L. S. B. Leakey: Mau-Mau and the Kikuyu. London 1952.

DE DOOP VAN JOHANNES EN DE PROSELIETENDOOP

DOOR

J. W. Doeve

Holwierde (*Gron.*)

I

„De doop van Johannes, vanwaar was die?" In andere zin dan waarin Jezus haar gesteld heeft, is deze vraag in de wetenschap van het Nieuwe Testament belangrijk geworden. Het is de vraag naar de achtergronden van de doop van Johannes. Een groep onderzoekers ziet met meerdere of mindere duidelijkheid de joodse proselietendoop op de achtergrond staan. Sommigen van hen menen de doop van Johannes ten naaste bij uit de proselietendoop te kunnen afleiden, anderen leggen de nadruk op de verschillen tussen de proselietendoop en de doop van Johannes, waarbij zij evenwel willen volhouden, dat er in ieder geval contacten tussen beide dopen bestaan, al was het alleen maar in formeel opzicht. Wij denken hierbij aan de opvattingen van A. Seeberg, E. Schürer, W. Brandt, P. Billerbeck, J. Leipoldt, J. Jeremias, E. Lohmeyer, A. Oepke, en ten onzent Ch. de Beus.[1]) Een andere groep onderzoekers is in verzet gekomen tegen het zoeken naar aanrakingspunten tussen de doop van Johannes en de proselietendoop. Wij noemen hier de namen van A. Plummer, O. Proksch, H. Windisch, M. Dibelius, A. v. Stromberg, C. A. Bernouilli, S. Zeitlin en R. Reitzenstein [2]). Een veel

---

[1]) A. Seeberg, *Die Taufe im Neuen Testament*, Bibl. Zeit- und Streitfragen, 1905.
E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II, Leipzig 1909.
W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen*, Gieszen 1910.
P. Billerbeck in H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922, S. 102ff.
J. Leipoldt, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*. Leipzig 1928.
J. Jeremias, *Der Ursprung der Johannestaufe*, Zeitschr. f. d. neutestam. Wisschenschaft, XXVIII, 1929.
E. Lomeyer, *Das Urchristentum* I, Göttingen 1932.
A. Oepke, s.v. „*baptoo*" in: G. Kittel, Theol. Wörterb. z. N.T., Stuttgart 1933.
Ch. de Beus, *De oudchristelijke Doop en zijn Voorgeschiedenis*, Haarlem, 1945.

[2]) A. Plummer, „*Baptism*" in: Dictionary of the Bible, 1906.
O. Proksch, *Johannes der Täufer*, Bibl. Zeit- u. Streitfr., 1907.
H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tübingen, 1908.
M. Dibelius, *Johannes der Täufer*, in: R.G.G. I.

voorkomend argument bij hen, die menen, dat het onjuist is aanrakingspunten te zoeken tussen de doop van Johannes en de proselietendoop, is, dat het onbewijsbaar is, dat Johannes de proselietendoop gekend heeft; of zelfs, dat het bewijsbaar is, dat hij hem niet heeft gekend. Ten aanzien van dit laatste is de bij mijn weten weinig bekende studie van S. Zeitlin zeer interessant. Zeitlin schiet in zijn publicatie zijn doel voorbij, wanneer hij poneert, dat alles, wat in het Nieuwe Testament over de doop gezegd wordt, eerst na het jaar 65 kan zijn geschreven, omdat in dat jaar naar zijn mening eerst de proselietendoop in zwang zou zijn gekomen. Nog vreemder wordt het, wanneer hij op dergelijke gronden de waarde van de Evangeliën als bron voor historische kennis over Jezus in twijfel gaat trekken en zijn artikel besluit met de vraag: „The question therefore remains: If are there any historical proofs that Jesus of Nazareth ever existed?".[1]) Doch dit neemt niet weg, dat Zeitlin, wanneer hij als talmudist op zijn eigen terrein blijft, behartigenswaardige dingen kan schrijven. Zijn onderzoek naar de vraag, wanneer de proselietendoop kan zijn ontstaan, is daarom de moeite van het overwegen waard. Hiertegenover staat Jeremias. Hoewel Jeremias, enkele jaren na Zeitlin schrijvende, diens artikel niet noemt, tracht hij toch tegenover de twijfel van sommige auteurs, of Johannes de proselietendoop wel gekend heeft, te bewijzen, dat Johannes die gekend moet hebben. Hetzelfde had voor hem reeds P. Billerbeck gedaan. Wanneer men zich de vraag stelt naar de achtergronden van de doop van Johannes, dan is het van belang, de bewijsvoeringen van Zeitlin en van Jeremias, het contra en het pro t.a.v. de proselietendoop, nader te onderzoeken.

II

Beschouwen wij allereerst het door Zeitlin naar voren gebrachte. De Misjna spreekt in Sjabbath I, 4 over achttien *halachoth*, die vastgesteld werden ten huize van Chananja ben Hizkia ben Gorion ten gevolge van een stemming, waarbij de Sjammaieten een meerderheid

---

A. von Stromberg: *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte*, in: Neue Studien z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, Berlin, 1913.

C. A. Bernouilli, *Johannes der Täufer und die Urgemeinde*, Leipzig, 1918.

S. Zeitlin, *The Halaka in the Gospels*, in: Hebrew Union College Annual I, 1924, pp. 357–363.

R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig, 1929.

[1]) Hebr. Un. Coll. Ann. I, p. 373.

wisten te verkrijgen boven de Hillelieten. Deze Chananja ben Hizkia ben Gorion was een Sjammaiet; leefde tijdens de laatste decennia van de Tweede Tempel en moet in het jaar 66 ter dood zijn gebracht.[1]) Welke precies deze achttien maatregelen, de *sjemona ʿasar debarim*, geweest zijn, is in de Misjna niet vast te stellen. De Gemara van de Talmud Jerusjalmi deelt echter het nodige mede, zowel over de betrokken vergadering als over de genomen maatregelen.[2]) De opmerkingen worden ingeleid met de woorden: „Deze dag was hard voor Israël gelijk de dag, waarop het (gouden) kalf gemaakt werd" (r. 28). Vervolgens blijkt, dat de befaamde Rabbi Eliëzer zich met de genomen maatregelen heeft kunnen verenigen, in tegenstelling tot de niet minder befaamde Rabbi Jozua. R. Eliëzer meent, dat men die dag de maat der voorschriften totaal vol gemaakt heeft. Hij vergelijkt de situatie, waarin men geraakt is, met een kruik vol noten, waar men nog sesamolie bij kan gieten, zonder dat ze overloopt. R. Jozua vergelijkt de situatie met een kruik vol olie, waar men water in giet. Dan loopt de olie er uit. M.a.w., men heeft met de „18 debarim" zijn doel voorbijgeschoten (r. 29–34). Hierna wordt in enige korte baraitha's medegedeeld, wat er in de gewraakte vergadering gebeurd is. De vertegenwoordigers van de Beth Sjammai hebben vertegenwoordigers van de Beth Hillel ter vergadering met zwaarden en speren aangevallen, waarbij doden vielen (r. 34–37). Een volgende baraitha leert, dat er 18 debarim gedecreteerd werden door de Beth Sjammai, dat men over een ander achttiental eenstemmigheid kon bereiken en dat men bij een derde achttiental tot geen besluit kon komen. De gedecreteerde maatregelen worden dan opgesomd. In hetgeen volgt vernemen we, dat de rabbijnen van Caesarea over deze opsomming een afwijkende mening hadden, wat op een bepaald punt ook met R. Jose ben R. Bun het geval was. Ten slotte deelt de T. Jer. dan mede, dat men de maatregelen, waarover men het eens kon worden moet zoeken bij die maatregelen, waarvan R. Simson b. Jochai leerde, dat ze gedecreteerd waren, waarna de opsomming hiervan volgt. Er heerst dus duidelijk enige verwarring omtrent hetgeen er op de beruchte vergadering besloten is. Ook de Talmud Babli is met de geschiedenis van de 18 debarim bekend; en ook hier vinden we een opsomming, die echter op enkele

---

[1]) H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, 1921, S. 119.

[2]) j. Sjabbath, I, 4; ed. Krotoschin 3c, regel 27–53. Het meerendeel der hier medegedeelde tradities bestaat uit baraitha's. Een baraitha moet contemporain met het materiaal van de Misjna worden geacht, en is dus voor het jaar 200 ontstaan.

punten van die van de T. Jer. afwijkt.[1]) Nu heeft Zeitlin op grond van deze gegevens getracht te reconstrueren, welke de 18 debarim zijn geweest, die gedecreteerd zijn en welke de 18, waarover men het eens kon worden.[2]) Een ding is door de verschillen in de opsommingen terstond duidelijk: de latere tijd heeft niet precies meer geweten, welke ,,woorden'' gedecreteerd zijn, en wat de punten waren, waarover men het eens kon worden; maar vergelijking van de opsommingen van de T. Babli, de T. Jer. en van Simeon b. Jochai doet wel onmiddellijk zien, dat een aantal van de beruchte 18 debarim maatregelen zijn geweest, die gericht waren tegen de heidense volkeren. Hun spijzen, hun land, hun zonen en dochters worden onrein verklaard. In hoeverre de reconstructie van Zeitlin in alle delen correct is, kan gevoeglijk in het midden gelaten worden; ongetwijfeld heeft een aantal maatregelen betrekking gehad op het onrein verklaren van de heidense volkeren. Dit stelt ons voor de vraag, hoe het dan gesteld was met de onreinheid van de heidenen.

Ook op dit punt heerst bij de latere rabbijnen onzekerheid. Volgens R. Simeon (ong. 150 p. C.) is de onreinheid van het land der volkeren na de Ballingschap vastgesteld.[3]) Volgens R. Jeremia (ong. 320) zou de onreinheid van het land der volkeren vastgesteld zijn door Joseph ben Joëzer uit Sereda en Jose ben Jochanan uit Jeruzalem (dus in de tijd der Hasmoneeën).[4]) Een derde opvatting, verbonden met de naam van Jose ben Chalaphta (ong. 150), is, dat dit gebeurd zou zijn 80 jaar voor de verwoesting van de tempel. Dit voert dus naar de tijd van Sjammai en Hillel. In Aboda Zara 8b wordt hierbij vermeld, dat het een antiromeinse maatregel was.[5]) Men heeft dus in later tijd geweten, dat reeds voor het begin onzer jaartelling de onreinheid der heidense volkeren geleerd is. Uit deze gegevens volgen evenwel twee dingen: ten eerste heeft men dus niet altijd de heiden *eo ipso* als onrein beschouwd; men is hiertoe op een bepaald moment overgegaan. En ten tweede is het, blijkens de 18 debarim, in de laatste decennia van de Tweede Tempel noodzakelijk geweest de onreinheid der heidenen verscherpt te leren, en heeft dit geen algemene instemming gevonden. De Hillelieten blijken fervente

[1]) b. Sjabbath 15a sq.; 17a.

[2]) S. Zeitlin, *Les Dix-huit mesures*, in: Revue des Études juives, LXXVIII, 1914, pp. 22–36. Cf. H. L. Strack, *Einl. i. Talm. u. Midr.*, p. 119.

[3]) Tosefta Para III, 5.

[4]) j. Sjabbath I, 4; ed. Krotoschin 3d r. 42–45. Cf. b. Sjabbath 14b/15a.

[5]) b. Sjabbath 15a; b. Aboda Zara 8b. Vertalingen ook bij Billerbeck, *Kommentar* usw. I, p. 1000; II, p. 760.

tegenstanders hiervan geweest te zijn. Dat het met de onreinheid der volkeren anders gesteld is dan met de onreinheid van Israëlieten blijkt nog op andere wijze in de Misjna. Een heiden wordt door aanraking van een *bahereth*, de lichte vlek, die op melaatsheid wijst, niet onrein (Negaïm III, 1). Negaïm VII, 1 zegt zelfs: „Deze *beharoth* zijn rein: die op iemand waren voordat de Thora gegeven werd; die op een heiden zijn als hij proseliet wordt, die op een klein kind zijn bij de geboorte, die in een plooi zitten en later te voorschijn komen.[1]) Kleding van heidenen en huizen van heidenen kunnen voorts ook niet onrein worden door melaatsheid (Neg. XI, 1 en XII, 1). De wijzen, waarop een Israëliet onrein kan worden, kan men dus niet zonder meer op niet-Israëlieten toepassen. Een niet-Israëliet wordt niet onrein door contact met iets dat onreinheid veroorzaakt (een zg. „vader van onreinheid"); hij is echter te eniger tijd door het enkele feit zelf, dat hij heiden is, onrein verklaard.

Op dit laatste feit nu legt Zeitlin de volle nadruk. De heiden is onvatbaar voor levietische onreinheid, maar is *ipso facto* onrein verklaard. En naar zijn mening is dit eerst geschied bij het besluit der Sjammaieten in het huis van Chananja ben Hizkia ben Gorion, welk besluit hij dateert, in tegenstelling tot Weisz [2]), die de periode van Agrippa I, dus tussen 41 en 44, aanneemt, in het jaar 66.[3]) Nu heeft Zeitlin echter iets verzwegen: de boven medegedeelde gegevens omtrent reeds eerder vastgestelde onreinheid der heidenen vermeldt hij niet. Dit maakt zijn bewijsvoering tendentieus. Hij zet zijn betoog nl. als volgt voort: de proselietendoop is een reiniging zoals alle reinigingen van onreinen. De onreinheid van de heiden bestond niet, voordat hij *ipso facto* onrein verklaard werd. Dit geschiedde eerst bij de 18 debarim in het einde van het jaar 65.[4]) De proselietendoop kan dus eerst na 65 in gebruik zijn gekomen. Alle discussies over de proselietendoop vallen derhalve na 65 en daar de doopberichten in het Nieuwe Testament hun voorbeeld moeten vinden in de prose-

---

[1]) In deze misjna wordt tevens duidelijk, hoe de proseliet juridisch op een lijn wordt gesteld met Israël op het moment van de wetgeving en met het pasgeboren kind. De bekende sententie, dat de heiden, die proseliet wordt, is als een pasgeboren kind (b. Jebamoth 22a), heeft dus zeker geen geestelijke betekenis, in de zin van een geestelijke wedergeboorte, maar wil alleen zeggen, dat de juridische status van de heiden, die proseliet is geworden, dezelfde is, als die van het pasgeboren kind.

[2]) I. H. Weisz, Dor Dor we Doreschaw, *Zur Geschichte der jüdischen Tradition* I, Wien, 1871, S. 87.

[3]) Rev. d. Ét. juives, 1914, p. 36.

[4]) Hebrew Un. Coll. Ann., I, Cincinnati, 1924, p. 357–363 „The Halaka in the Gospels". Zeitlin dateert hier, p. 361, de 18 debarim in het najaar van het jaar 65!

lietendoop moeten ook die na het jaar 65 zijn ontstaan. Dat de proselietendoop eerst na 65 ontstaan is, vindt mede steun in het feit, dat noch de Bijbel (sc. het Oude Testament), noch de Apocryphen, noch Philo noch Josephus er gewag van maken.[1])

III

Voordat wij nader ingaan op de beschouwingen van Zeitlin horen we het bewijs, dat Jeremias denkt te kunnen leveren vóór het practiseren van de proselietendoop in de voorchristelijke tijd. In zijn artikel ,,Der Ursprung der Johannestaufe'' [2]) merkt hij op, dat de heiden in de naëxilische tijd onrein is verklaard, zoals uit de latere profeten blijkt. In de tijd van Herodes heeft men de heiden Nidda-onreinheid aangerekend, in de eerste decennia van onze jaartelling lijk-onreinheid, kort voor de ondergang van de Tweede Tempel Zab-onreinheid. Hieruit volgt reeds, dat de proselietendoop vóórchristelijk moet zijn. Verder meent hij dan, dat zich een ontwikkeling heeft voltrokken, waarbij de proselietendoop van begeleidende handeling naast de kern van het bekeringsritueel, de besnijdenis, tot de hoofdzakelijke initiatierite is geworden; en dat aangetoond kan worden, dat de Hillelieten de dragers van deze ontwikkeling zijn geweest; terwijl de Sjammaieten aan de oude traditie, dat besnijdenis hoofdzaak was, hebben vastgehouden. De vraag is dan verder voor hem nog, wanneer deze ontwikkeling zich voltrokken heeft. Zijn betoog verloopt als volgt:

In 1 Cor. 10:1 en 2 zegt Paulus in zijn paraenese, dat ook het volk Israël gedoopt is geweest. Dit is bij de uittocht gebeurd, doordat het volk in de Wolk en in de zee gedoopt is. Nu weten wij uit de midrasj, de joodse Schriftverklaring, dat men zich inderdaad heeft voorgesteld, dat het volk zich bij de uittocht in de Wolk heeft bevonden en door tunnels van water is gegaan.[3]) Enerzijds is het duidelijk, dat Paulus hier heeft aangeknoopt bij voorstellingen, die hem uit de midrasj bekend waren, maar anderzijds staat het vast, dat de midrasj deze voorstellingen niet heeft gebruikt ter adstructie van de proselietendoop. Verder is het duidelijk, dat de rabbijnen voor de

---

[1]) ibid.

[2]) Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch. XXVIII, 1929, pp. 213–320.

[3]) Mechilta, Wajchi besjallach, Peticha, op. Ex. 13 : 21, Friedmann 25a Mechilta, Wajchi besjallach, Parasja IV, op Ex. 14 : 16, Friedmann 30a (in vert. Wünsche rsp. p. 79 en p. 96; Billerbeck, *Kommentar* III, S. 405). Aboth de R. Nathan 33, 8d.

proselietendoop, die geen schriftuurlijke grond had, een uitgangspunt in de Schrift moesten zien te vinden. Men deed dit op verschillende wijzen. O.a. werd aangeknoopt bij Numeri 15:14, waar geleerd wordt, dat de vreemdeling zich moet gedragen als de Israëliet. De Israëlieten nu moeten, aldus latere rabbijnen, gedoopt zijn, want in Exodus 24:8 wordt gezegd, dat Mozes hen met bloed besprengde; en er geschiedt geen besprenging zonder dat daar een reinigingsbad aan vooraf is gegaan.[1])

Belangrijk is echter, zo nog steeds de gedachtegang van Jeremias, dat speculaties, die de proselietendoop willen funderen met een doop die het volk Israël in de woestijn onderging, zoals boven, reeds in de eerste eeuw na Chr. kunnen worden aangetoond. In b. Jebamoth 46 a/b is de Hilleliet R. Jozua (ong. 90) er op uit aan te tonen, dat de proselietendoop een zelfstandige initiatierite is, en dat de besnijdenis eventueel achterwege kan blijven. Zijn opponent, de Sjammaiet R. Eliëzer bestrijdt dit. R. Eliëzer ontkent daartoe, dat de vaderen in de woestijn gedoopt zijn. Wel zijn zij echter, volgens de Schrift, besneden. R. Jozua construeert het volgende bewijs om aan te tonen, dat de vaderen wel gedoopt zijn: Voor de verbondssluiting moet Israël zijn klederen wassen (Ex. 19:10). Nu wordt in de Schrift op verschillende plaatsen wel de wassing van het lichaam (*tebila*, doopbad) geëist, zonder dat wassing van de klederen is voorgeschreven. Hoeveel te meer is *tebila* dan vereist, wanneer óók wassing der klederen wordt voorgeschreven. Een conclusio a minore ad majus dus. Dat het hier niet gaat om een profane reiniging der kleding wordt bewezen door de besprenging met bloed, waarover Ex. 24:8 spreekt. De vaderen moeten dus gedoopt zijn. Op deze wijze meent de Hilleliet R. Jozua te kunnen vaststellen, dat de vaderen in de woestijn gedoopt zijn. Waar de proseliet zich moet gedragen zoals zij, moet hij dus ook gedoopt worden. En daar verder de moeders in Israël niet besneden konden worden, moet dus de doop alleen voldoende zijn.

Vervolgens komt Jeremias terug op 1 Cor. 10:1 en 2. Hiervan meent hij, dat dit een soortgelijke, nog vroegere joods-exegetische constructie is, om de proselietendoop te bewijzen. Niet onmogelijk heeft Paulus deze gehoord voor zijn bekering in de school van Gamaliël I. Waar dit schriftbewijs in handen van afvalligen geraakt is, kan het zijn, dat de Synagoge het niet verder heeft willen gebruiken,

---

[1]) b. Kerithoth 9a (= 81a). b. Ker. 81a in vert. bij Billerbeck, *Kommentar* I, S. 107.

waardoor men gedwongen was naar nieuwe schriftbewijzen om te zien. Maar ook al is Paulus zelf de auteur van deze verklaring, dan blijft het nog waarschijnlijk, dat reeds in de dagen van Johannes de Doper en Jezus in Hillelietische kringen de doop opgevat werd als de initiatierite voor de proselieten. Door in de woestijn op te treden knoopt Johannes bewust aan bij de gedachte, dat de woestijntijd van Israël het voorbeeld is geweest voor de messiaanse heilstijd. Het feit, dat volgens joodse opvattingen Israël in de woestijn is gedoopt, verbonden met teksten als Ezechiël 36:25, zal Johannes er dan toe gebracht hebben een doop te gaan practiseren om daarmee de messiaanse heilsgemeente tot het heil toe te rusten. Aldus de gedachtegang van Jeremias.

IV

Wie zich bezighoudt met de problemen rond de oorsprong van de doop van Johannes ziet zich gesteld voor een moeilijk probleem. Enerzijds is daar, zoals we zagen, Zeitlin's theorie, dat men voor het jaar 65 de proselietendoop niet gekend kan hebben, omdat deze pas noodzakelijk is geworden door de 18 debarim, terwijl de oorsprong van de doop te danken zou zijn aan Sjammaietische opvattingen. Ter anderer zijde staan de opvattingen van Jeremias, die meent te kunnen aantonen, dat de proselietendoop in voorchristelijke tijd gebruik is geweest, en dat de doop van Johannes zijn oorsprong moet vinden in de exegetische speculaties, die door de Hillelieten, dragers als zij waren van de dooppractijk, werden gemaakt rond de proselietendoop, waarbij de woestijntijd van Israël uitgangspunt en voorbeeld is geweest.

Zeitlin moet men toegeven, dat het wel vaststaat, dat een belangrijk gedeelte van de 18 debarim bestaat uit anti-heidense besluiten. Het niet-Israëlietische wordt onrein verklaard. En hierin ligt inderdaad een uitgangspunt voor een regelmatige dooppractijk bij de overgang tot de Joodse godsdienst. Verder staat de Sjammaietische achtergrond van de 18 debarim onomstotelijk vast, zodat de wortel voor de proselietendoop dus bij de Sjammaieten en niet bij de Hillelieten gezocht moet worden. Hiermee is echter niet zonder meer gezegd, dat de proselietendoop eerst na 65 of 66, het jaar waarin de 18 debarim zijn vastgesteld, in zwang is gekomen. Want de antiheidense maatregelen, die in de 18 debariem worden vastgelegd, zijn blijkens de joodse traditie reeds vroeger aan de orde geweest.

De tijd na Ezra wordt genoemd, de tijd van Jose ben Joëzer en de tijd van Hillel en Sjarnmai. Dat de laatste en zijn school een scherper standpunt tegenover de bekering der heidenen innamen, is een bekend feit. Men herinnere zich het bekende verhaal uit b. Sjabbath 31a, waar Hillel zijn onderwijs aan een proseliet beperkt tot de Gulden Regel: doe de naaste niet, wat men niet wenst, dat jezelf aangedaan zal worden.[1]) De anti-heidense maatregelen onder de 18 debarim liggen dus wel in de lijn der Sjammaieten, maar hiermee is niets gezegd over de datering van de proselietendoop. We staan hier dus voor het probleem, dat opgeworpen wordt door het door Zeitlin verzwegen materiaal. Hij zal hierin gelijk hebben, dat de proselietendoop niet verklaard moet worden uit feitelijke verontreinigingen, die de heiden kunnen aankleven, maar uit het feit, dat de heiden *eo ipso* onrein is verklaard. Doch waar dit, volgens de joodse traditie, evenzeer in voorchristelijke tijd is gebeurd als in de laatste jaren van de Tweede Tempel, kan de proselietendoop dus een voorchristelijke instelling zijn.

Toch blijft de kwestie van de 18 debarim echter belangrijk. Waar het vaststellen van deze regels niet zonder tumult en handtastelijkheden is gegaan, is het duidelijk, dat er in de kringen der Hillelieten verzet is geweest tegen deze anti-heidense maatregelen. Gezien het feit, dat ze op een geschikt moment met geweld zijn doorgedreven, kan men m.i. gevoeglijk concluderen, dat ze, ondanks het feit, dat ze vroeger ook al eens genomen waren, niettemin toch niet in practijk werden gebracht. Het is dus niet onmogelijk, m.i. veeleer zelfs waarschijnlijk, dat de proselietendoop voor het jaar 65 hoogstens in Sjammaietische kringen incidenteel in gebruik was. Het moet verder ook de vraag heten, of de (goeddeels Sadducese) priesterschap te vinden zal zijn geweest voor een dergelijke maatregel, waarvoor geen schriftuurlijke basis aanwezig was, en die afkomstig was uit een bepaalde hoek der schriftgeleerden. De these van Zeitlin omtrent de proselietendoop behoeft dan m.i. ook slechts in zoverre wijziging, dat deze reiniging na 65 regel is geworden, regel naast de besnijdenis, maar dat ze voor 65 incidenteel in Sjammaietische kringen in gebruik kan zijn geweest. Men kan zich voorstellen, dat Sjammaietische rabbi's van een bekeerde heiden na zijn besnijdenis ook nog een reiniging verlangden. Het zal er dus van afgehangen hebben, in welke handen een bekeerling terecht kwam. En men zal

---

[1]) Cf. G. F. Moore, *Judaism* I, p. 342; Billerbeck, *Kommentar* I, p. 460.

dus m.i. voor 65 moeilijk kunnen spreken van de proselietendoop. Hoogstens van een – incidenteel toegepaste – proselietendoop.

Nu blijft echter de kwestie van de door Jeremias opgeworpen problematiek rond deze zaak. Allereerst is daar het gegeven van 1 Cor. 10:1 en 2. Dat Paulus hier bij bestaande haggada heeft aangeknoopt, is juist. Dit is echter alleen maar een bewijs voor de ouderdom van de haggadische schriftverklaring. Dat Paulus deze haggada uit de school van Gamaliël zou hebben meegenomen als een bewijs voor de proselietendoop, acht ik op verschillende gronden zeer te betwijfelen. Zoals boven gezegd zijn hoogstwaarschijnlijk juist niet de Hillelieten, maar de Sjammaieten de dragers van de dooppractijk geweest. En verder dient men er ernstig rekening mee te houden, dat Paulus ook in het vervolg van 1 Cor. 10 bestaande haggada op christelijke wijze gebruikt.[1]) Paulus is hier zelf aan het werk, en hij geeft niet zonder meer synagogale haggada weer. Uit het feit, dat hij een bepaalde haggada gebruikt ter adstructie van de doop, mag men, gezien de werkwijze, die Paulus hier volgt, niet afleiden, dat deze haggada ook in de synagoge ter adstructie van de doop gebruikt werd. Uit het ter beschikking staande paulinische materiaal blijkt m.i., dat Paulus de kunst der haggadische midrasj voldoende machtig is geweest om zelf in staat te zijn, haggadische constructies te maken.[2]) Hier komt echter nog een ding bij, en dat kan m.i. verklaren, waarom de synagoge zijn fundering van de doop niet gebruikt heeft. De haggadische midrasj, die Paulus in 1 Cor. 10:1 en 2 maakt, is nu juist niet zijn meest gelukkige. *Strictu sensu* bewijst hij nl. niets over de doop. In de haggada, die hij gebruikt, is Israël omgeven door de Wolk en komt het volk droogvoets door tunnels in het water aan de overzijde. Er is hier dus in feite geen sprake van een werkelijke afwassing met water. En de rabbijnen wilden juist bewijzen, dat de vaderen werkelijk een reinigende afwassing ondergaan hadden. Hun bewijzen zijn dan – rabbijns gezien – zeker steekhoudender dan dat van Paulus. En bovendien hangt het van de onreinheid zelf, die men de heiden aanwrijft af, of het water van de Rode Zee wel geschikt was voor een doop. Wrijft men de heiden nl. *Zab*-onreinheid aan, wat inderaad voorgekomen is, dan is het water van de Rode Zee ongeschikt voor de doop, omdat een *Zab* niet door zeewater of

[1]) Cf. J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954, pp. 110ff.

[2]) Cf. Doeve, *Hermeneutics*, pp. 107–113 en pp. 168–176.

zoutwater gereinigd kan worden! [1]) Uit 1 Cor. 10:1 en 2 kan men m.i. niets afleiden, dat het bestaan van de proselietendoop kan aantonen.

Wanneer we nu het verdere door Jeremias naar voren gebrachte materiaal beschouwen, dan moet hem worden toegestemd, dat de synagoge inderdaad getracht heeft, een schriftuurlijke grond voor de proselietendoop te construeren. Ook is het juist, dat er gegevens zijn, waaruit blijkt, dat de scholen van Sjammai en van Hillel verschil van mening hadden over de proselietendoop. Nu is voor de datering van de proselietendoop hiermee nog niets gezegd; daar deze scholen tot in de jaren rond de verwoesting van de Tweede Tempel hebben bestaan. De vraag, waar het in de controverse tussen de Sjammaieten en de Hillelieten om gaat is deze: hoe lang de bekeerde en besneden heiden nog moet wachten, eer hij het Pascha eten mag. De Sjammaieten staan op het standpunt, dat een heiden, die op 14 Nisan besneden is, terstond na de besnijdenis gedoopt kan worden en dan 's avonds het Pascha mag gebruiken. De Hillelieten zeggen: neen, hij moet na zijn besnijdenis een week wachten eer hij gedoopt kan worden, want wie van de voorhuid zich afscheidt is als een, die zich van een graf afscheidt.[2]) M.a.w., de proseliet moet zich gedragen als iemand, die door een graf verontreinigd is, en moet, overeenkomstig de voor dit geval geldende halacha, een week wachten, eer hij zich kan reinigen. In b. Pes. 92a wordt door Amoraeërs uit de tweede helft van de derde eeuw meegedeeld, dat de achtergrond van de mening der Hillelieten deze geweest zou zijn, dat men verwarring bij de proselieten diende te voorkomen. Wanneer de proseliet vlak voor zijn bekering een graf zou hebben aangeraakt, en het wordt hem bij de overgang tot het Jodendom toegestaan zich daarvan in een dag te reinigen, dan zou de mening bij hem kunnen postvatten, dat in een later geval van graf-onreinheid reiniging na een dag eveneens voldoende zou zijn. Deze verwarring zou men dan door de maatregel, een week te wachten met de proselietendoop, hebben willen voorkomen. Het heeft hier alle schijn ervan, dat de Hillelieten aan de proselietendoop een groot gewicht toekennen.

Nog ingewikkelder wordt het probleem door de door Jeremias

---

[1]) Voor de *Zab* zie Leviticus 15 en Misjnatractaat Zabim. Voor de ongeschiktheid van zeewater om de *Zab* te reinigen zie Para VIII, 8 en 9 en Mikwaoth I, 7. We hebben hier bij Paulus met een soortgelijk geval te doen als in Matth. 22:32, waar Jezus eerder „eeuwig leven" dan „opstanding uit de doden" uit de Schrift bewijst; zie Doeve, *Hermeneutics*, p. 105f.

[2]) Pesachim VIII, 8; Edujoth V, 2; Tosefta Pesachim VII, 13; j. Pes. VIII, 36b. Vert. bij Billerbeck, *Kommentar* I, p. 102 f.

aangehaalde controverse tussen R. Eliëzer en R. Jozua uit b. Jeb. 46a. Deze baraitha verloopt als volgt: R. Jozua verdedigt het standpunt, dat men door het enkele feit van de proselietendoop reeds proseliet wordt, ook al is men niet besneden.[1]) Want, zegt R. Jozua, de moeders in Israël waren ook niet besneden. R. Eliëzer huldigt de mening, dat men bij besnijdenis zonder doop reeds proseliet is, omdat ook de vaderen in Israël, de woestijngeneratie, alleen besneden en niet gedoopt is. De geleerden, d.w.z. de collega's-schriftgeleerden van R. Eliëzer en R. Jozua, blijven echter bij het standpunt, dat slecht besnijdenis *en* doop tot proseliet maken. Op deze controverse volgt dan de hermeneutische probleemstelling, of men uit het onmogelijke, c.q. het feit, dat de moeders slechts gedoopt en niet besneden waren, een geldige conclusie kan trekken, c.q. ten aanzien van mannelijke proselieten. Beantwoordt men deze hermeneutische vraag ontkennend, dan zou R. Eliëzer dus in zijn recht staan met de opvatting, dat hij uit de doop van de „Moeders" niets kan afleiden omtrent de vraag, of doop alleen voldoende is om proseliet te worden. Merkwaardig is nu, dat medegedeeld wordt, dat in andere gevallen een conclusie uit het onmogelijke op het mogelijke door R. Eliëzer wel als een bewijs, zelfs als een sterk bewijs is beschouwd. Op grond daarvan menen de tradenten van deze controverse tussen R. Eliëzer en R. Jozua, dat R. Eliëzer Jozua's bewijs had dienen te accepteren. Hierna volgt dan de exegetische constructie, dat de „Vaderen" wel gedoopt moeten zijn, omdat ze hun klederen moesten wassen en omdat Mozes hen met bloed besprengd had, die we boven reeds releveerden. Ten slotte komt nog de vraag aan de orde, of het bewijsbaar is, dat de „Moeders" gedoopt zijn. Hiervoor kan men geen schriftbewijs of traditie aanvoeren. Deze mening berust op de redelijke overweging, dat zij zonder doop niet tot het Verbond zouden kunnen behoren (onder de vleugels der Sjechina zouden kunnen komen).

De vragen, die deze gegevens opwerpen t.a.v. de bovenontwikkelde gedachtegang, dat de proselietendoop afkomstig zou zijn uit Sjammaietische kring, en betrekkelijk kort voor de verwoesting van de Tweede Tempel verplicht zou zijn gesteld, zijn de volgende: Hoe laat het zich dan verklaren, dat de Hillelieten zoveel gewicht aan de doop toekennen, dat zij die pas een week na de besnijdenis wensen te voltrekken, en hoe is het dan mogelijk, dat de Hilleliet Jozua

---

[1]) Vert. bij Billerbeck, *Kommentar* I, S. 106f. Cf. j. Kidd. III, 64d en b. Jeb. 71a.

tegen de Sjammaiet Eliëzer tracht te verdedigen, dat de proselietendoop alleen voldoende zou zijn om de heiden tot proseliet te maken?

Om met het eerste te beginnen: het is m.i. zeer de vraag, of de achtergrond van de controverse tussen de Sjammaieten en de Hillelieten over het tijdstip waarop de proselietendoop voltrokken moet worden wel deze is, dat de Hillelieten aan de doop een groter gewicht toekennen dan de Sjammaieten. De bovengeciteerde traditie, dat men verwarring bij de proselieten wilde voorkomen t.a.v. grafonreinheid maakt een bijna kinderachtige indruk en is bovendien tamelijk laat, al behoeft dit op zichzelf niet van het grootste gewicht te zijn. De achtergrond van deze controverse is m.i. juist te zien in de kwestie der 18 debarim. Bij het besluit van de 18 debarim hebben de Sjammaieten de heidenen *eo ipso* onrein verklaard. Voor de Sjammaieten was het niet de vraag, of de heiden een lijk had aangeraakt dan wel of hij een *Zab* was, of misschien slechts iets onreins had gegeten. Het enkele feit, dat hij niet-Jood was, bestempelde hem als onrein. De kwestie van factische verontreinigingen was bij de Sjammaieten niet in het geding, en dit kon dan ook het gevolg hebben, dat zij voor de reiniging van de heiden na zijn overgang tot de Joodse godsdienst niet behoefden te rekenen met de termijnen, die de halacha in gevallen van bepaalde verontreinigingen voorschreef. De termijnen bij de reiniging slaan altijd op bepaalde gevallen van verontreiniging. Maar deze gevallen van verontreiniging zijn niet toepasselijk op de heidenen, omdat de Levietische wet niet op hen van toepassing is. Daarom konden de Sjammaieten dus niets met de halachische termijnen bij de reiniging beginnen. Het eo-ipso-onreinzijn-van de heiden moest gedelgd worden door een wassing, een *tebila*, doch, waar deze onreinheid niets te maken heeft met gevallen van verontreiniging, zoals die in de halacha worden beschreven, is het niet wel in te zien, waarom men met de in de halacha voorgeschreven termijnen, die in bepaalde gevallen voor een *tebila* in acht genomen moesten worden, rekening zou houden. De *tebila* van de heiden kon dus terstond na zijn besnijdenis geschieden.

Om de positie van de Hillelieten te verstaan moet men met verschillende factoren rekening houden. De eerste is, dat zij tegenstanders waren van de onreinverklaring der heidenen, scherpe tegenstanders. De tweede factor is, dat zij een verloren spel speelden. In de voor hen zo ongunstig, mogen we de joodse traditie geloven zelfs droevig verlopen bijeenkomst ten huize van Chananja b. Hizkia b. Gorion was de onreinheid der heidenen vastgesteld. Daaraan viel

niet meer te tornen. Bovendien stelden de voor het volk steeds tragischer wordende omstandigheden de Sjammaieten toch wel in het gelijk. Het kwam er nu op aan, het verloren spel zo goed mogelijk te spelen. En dit deden de Hillelieten, door over factische verontreinigingen bij de heidenen te gaan spreken. Zij lieten de gedachte, dat de Levietische wet niet van toepassing is op de heidenen, in bepaalde opzichten varen en wilden wel de mogelijkheid onder ogen zien, dat een heiden een *Zab* kon zijn, of een lijk kon hebben aangeraakt. Tegenover de Sjammaietische abstracte onreinheid der heidenen, die reiniging vereiste, stelden zij concrete verontreinigingen, die toepassing van een *tebila* nodig maakten. Op deze voorwaarde waren zij dan, door de loop der omstandigheden daartoe gedwongen, bereid om van onreinheid der heidenen te spreken. Doch dit standpunt impliceerde voor hen, dat er dan ook rekening gehouden diende te worden met een verontreiniging, die een reinigingstermijn van zeven dagen vorderde. Men kon nu eenmaal niet weten, wat er precies met een heiden gebeurd kon zijn; men diende dus rekening te houden met een verontreiniging, die de maximale termijn vorderde. Zo is m.i. de uitspraak te verklaren, dat, wie van de voorhuid zich afscheidt, is als een, die zich afscheidt van het graf.

De Hillelieten blijken dus in deze zaak weer de practici te zijn, die echter doordat zij met feiten uit de practijk rekening hebben gehouden, de schijn op zich hebben geladen, dat zij de onreinheid der heidenen zwaarder beoordeelden dan de Sjammaieten. Zo althans hebben latere generaties, die een kleine eeuw achter de feiten stonden en die nieuwe catstrophen over Israël hadden zien komen, het gezien (Edujoth V,2, laatste misjna). En de derde eeuw heeft daarvoor de boven, uit b. Pes. 92a geciteerde raison gevonden. In feite zijn het echter de Sjammaieten geweest, die het scherpe standpunt jegens de heidenen hebben ingenomen, al verwierf hun stringent en juridisch consequent standpunt de schijn, het de heidenen gemakkelijk te maken.

De discussie tussen R. Eliëzer en R. Jozua is het laatste punt, dat onze aandacht vraagt bij de behandeling van de proselietendoop. Ook deze vindt haar achtergrond in de 18 debarim. Vooreerst is het m.i., wanneer men kennisneemt van de traditie van deze controverse, terstond duidelijk, dat het hier gaat om een theoretische kwestie. De collega's vallen noch Eliëzer, noch Jozua bij. Zij eisen en besnijdenis en doop. Het is bovendien m.i. de vraag, of hetgeen door R. Eliëzer voorgedragen wordt, wel essentieel verschilt van hetgeen

de andere rabbijnen willen. Deze zeer begaafde geleerde, die in de periode tussen Jochanan ben Zakkaj en R. Akiba wel de meest invloedrijke figuur is geweest voor de leiding van het joodse volk, maar die helaas niet altijd vrij was van een zekere eigengereidheid, die hem tenslotte fataal geworden schijnt [1]), omdat zij een vruchtbare samenwerking met hem ging belemmeren, stelt de vraag, wanneer iemand juridisch als proseliet beschouwd dient te worden. Zijn antwoord is: dit is terstond na de besnijdenis het geval. Door de besnijdenis is men van heiden tot jood geworden. Hiermee zegt Eliëzer echter allerminst, dat *tebila* en offer verder wel achterwege kunnen blijven. Hij meent alleen, dat deze geen juridisch effect hebben. Waar deze Sjammaietisch gezinde geleerde zich zeer wel bewust is, dat de *tebila* voor de proseliet niet meer is dan een besluit, een *gezera* der rabbijnen, denkt hij er ook niet aan, een exegetisch fundament voor de *tebila* te zoeken. Op grond van de Schrift ligt vast, dat men door besnijdenis proseliet wordt, en wat verder vereist wordt, zijn rabbijnse maatregelen. Men zou, op Eliëzer's standpunt kunnen zeggen, en dat is juist en scherp geredeneerd, dat de heiden door besnijdenis Israëliet is geworden, maar dan in de status van een onreine Israëliet verkeert.

Nu komt R. Jozua naar voren met een mening, die op het eerste gezicht bijzonder eigenaardig schijnt. Hij stelt, dat men niet door enkele besnijdenis Israëliet wordt, maar wel, wanneer men slechts gedoopt is. M.i. is de situatie hier deze, dat de Sjammaiet Eliëzer zich met zijn juiste standpunt op niet ongevaarlijke wijze heeft blootgegeven. De Hilleliet Jozua heeft dit terstond ingezien en de mogelijkheid aangegrepen om zijn voortdurende, eigengereide tegenstander in moeilijkheden te brengen. Hij stelt de mogelijkheid van de proseliet, die alleen maar gedoopt is. De vraag moet terstond rijzen, hoe dat kan. Een heiden wast zich natuurlijk in het dagelijks leven wel, men behoeft slechts te denken aan de vele badinrichtingen, die deze tijd rijk was. De heidense godsdiensten kenden ook hun rituele wassingen. Doch niemand zou het zich in het hoofd halen, deze rituele of profane wassingen aan te zien voor de *tebila*, waardoor men proseliet werd. Verder is er ook nog het punt, dat, wanneer men de proseliet enkel zou dopen, ook de mogelijkheid wegvalt om de termijn van zeven dagen vast te stellen, die de Hillelieten juist

---

[1]) Cf. j. Moed Katon III, 1, 81c/d; b. Baba Metsia 59a/b; j. Berachoth IV, 1, 7c/d; b. Barachoth 28a. Cf. verder W. Bacher, *Agada der Tannaiten*, Strassburg, 1890 I, S. 100ff. en Doeve, *Hermeneutics*, p. 79.

wilden. Het enige wat dus overblijft, is, dat bij een bepaalde wassing van een heiden de tendentie aanwezig moet zijn, dat deze wassing als proselietendoop zal gelden. Zonder de tendentie in het geding te brengen is het standpunt van Jozua eenvoudig onmogelijk. Doch juist deze kwestie van de tendentie in religieuze zaken voert weer naar de 18 debarim.

Tot de 18 debarim behoort, volgens de opsomming van beide talmuds, ook de kwestie van een vat onder een waterstraal.[1]) De zaak is deze: wanneer een vat onder een waterstraal staat, is dan het in dit vat verzamelde water geschikt voor de *mikwè*, het reinigingsbad? Neen, zegt de school van Sjammai. De school van Hillel is minder absoluut in haar afwijzing. Het hangt er van af, zegt deze, of dat vat daar met opzet is neergezet, of niet. Was er opzet, dan is het ongeschikt, was er geen opzet, dat is het geschikt. Hier komt dus bij de Hillelieten de tendentie naar voren als een factor, waarmee men rekening dient te houden. De Sjammaieten weigeren dit te doen. En deze weigering met tendentie rekening te houden is in de fatale bijeenkomst, waarin de 18 debarim werden gedecreteerd, aan de orde geweest. Hoogstwaarschijnlijk is er in deze samenkomst nog een tweede soortgelijk geval aan de orde gesteld: de kwestie van onreinheid van druiven in de persbak. Volgens Leviticus 11:37v. blijft droog zaad, waar iets onreins op valt, rein. Is het evenwel vochtig, dan wordt het onrein. Hillel schijnt nu ook hier het element van de tendentie te hebben willen invoeren: vochtig zaad kan slechts dan onrein worden door aanraking met iets onreins, indien het met opzet vochtig is gemaakt. De Talmud Babli heeft aan deze controverse tussen Hillel en Sjammai zelfs abusievelijk het onverkwikkelijk toneel verbonden, dat zich later ten huize van Chanaja b. Hizkia b. Gorion tussen hun volgelingen heeft afgespeeld.[2]) Het standpunt van beide scholen heeft gevolgen voor dingen als druiven. Die zijn vochtig. De Sjammaieten zeggen: dus worden ze onrein door aanraking met iets onreins. Neen, zeggen de Hillelieten, er is hier geen menselijke tendentie in het spel geweest om ze vochtig te maken, dus blijven ze rein bij aanraking met iets onreins. En ook in deze zaak schijnen de Sjammaieten hun zin te hebben doorgedreven in de fatale vergadering.[3])

---

[1]) Zie Misjna Mikwaoth IV, 1. Ook hier blijkt, dat deze maatregel iets met de 18 debarim te maken heeft.

[2]) Sjabbath 17a.

[3]) Cf. Zeitlin, *Rev. d. Ét. juives*, 1914, pp. 29–31.

Wat nu R. Jozua gedaan heeft in zijn controverse met R. Eliëzer is het volgende: Eliëzer brengt de vraag naar voren, van af wanneer de heiden als proseliet geldt. Juridisch juist stelt hij: vanaf zijn besnijdenis. Dit punt grijpt Jozua aan, om tegenover zijn geduchte opponent het smeulende vuur weer eens flink op te rakelen. Hij stelt, dat hij van een Sjammaiet zou verwachten, dat die in elk geval zou zeggen: vanaf besnijdenis *en* doop. Hij voor zich is zelfs wel bereid het andere uiterste te verdedigen: een doop maakt reeds juridisch tot proseliet, indien de tendentie maar aanwezig is, een bepaalde *tebila* proselietendoop te laten zijn.[1]) Daarmee brengt hij de Sjammaiet de beruchte vergadering, die deze een enkel ogenblik schijnt te vergeten, maar al te duidelijk in herinnering. En verder: als de Sjammaiet dan bereid is een milder standpunt in te nemen t.a.v. de doopkwestie, is hij dat dan ook niet t.a.v. de kwestie der intentie bij bepaalde handelingen?

Uiteraard had R. Jozua een schriftbewijs nodig voor zijn standpunt, want wat hij poneerde ging tegen Schrift en traditie in. En hij construeert dan ook een bewijs, dat in zijn raffinement een val voor R. Eliëzer moet worden: een conclusie uit het onmogelijke op het mogelijke. Hij weet maar al te goed, dat zijn tegenstander zich in een bepaalde kwestie ook van een dergelijk bewijs pleegt te bedienen. De collega's, die er niet voor voelen het oude zeer weer op te halen, gooien olie op de golven, door als hun mening te kennen te geven, dat Eliëzer iets van Jozua had moeten leren – inzake de doop –, en dat Jozua iets van Eliëzer had moeten leren – inzake de besnijdenis. Daarmee is dit onaangenaam incident afgedaan, en blijven de zaken, zoals ze zijn.

Het kan nu duidelijk zijn, dat hetgeen in b. Jebamoth 46a wordt medegedeeld, niet betekent, dat de Hillelieten, gelijk Jeremias wil, de neiging hadden de doop als zelfstandige initiatierite voor de proseliet op te vatten; en dat de daar verhaalde baraitha volkomen past tegen de achtergrond van de 18 debarim.

De gegevens door Jeremias – en door Billerbeck – naar voren gebracht blijken m.i. dus niets te zeggen voor het standpunt, dat de proselietendoop een voorchristelijke instelling geweest zou zijn. 1 Cor. 10:1 en 2 heeft wel banden met de synagoge, doch niet met de proselietendoop; de in Pesachim VIII 8 en andere plaatsen, en

[1]) Deze tendentie zou kunnen blijken door de aanwezigheid van getuigen bij een *tebila* van een heiden en het voltrekken van het voor de proselietendoop vereiste ceremonieel.

de in b. Jeb. 46a bewaarde controversen blijken te passen tegen de achtergrond van de 18 debarim, mits men zich tracht in te denken, welke situatie door deze maatregelen nu precies geschapen is. Het kan er dus bij blijven, dat de proselietendoop een instelling is, die na 65 op grond van de 18 debarim in algemeen gebruik is gekomen. Voordien kan ze, zij het incidenteel, in Sjammaietische kringen zijn toegepast.

V

Voor de vragen rond de doop van Johannes kan de proselietendoop dus niet of van weinig betekenis zijn. Doch het is voor mij ook een vraag, waarom sommigen de neiging hebben te trachten zoveel betekenis toe te kennen aan de proselietendoop in verband met de doop van Johannes. Laat men zich daarbij in feite niet te veel leiden door het feit, dat de *tebila* van de heiden aan het begin van zijn loopbaan als Jood staat, zoals de doop aan het begin van het christelijk leven staat? De juistheid van deze handelwijze is m.i. zeer te betwijfelen. Als Johannes dan al een Sjammaietische *tebila* van bekeerde heidenen gekend heeft, dan is dat in ieder geval niet de enige *tebila* geweest. Er waren andere *tebiloth*, wassingen, die veel vaker voorkwamen. De *Nidda* [1]), de *Zab*, de mens, die verontreinigd was door lijkonreinheid, moesten zich, om van hun onreinheid af te komen, baden; *tebila* ondergaan. Dit soort *tebiloth* moeten dagelijks voorgekomen zijn. En daarin heeft voor Johannes dan ook veeleer een voorbeeld gelegen voor zijn wassing, zijn *tebila*, die hij de zondige mens deed ondergaan, dan in de zeldzaam voorkomende *tebila* der proselieten door de Sjammaieten. Hiermee raken wij m.i. tevens het probleem van de schuldbelijdenis bij de doop van Johannes. Billerbeck legt er de nadruk op, dat schuldbelijdenis bij de proselietendoop niet kan worden aangetoond.[2]) Dit is echter geen wonder. Wanneer het inderdaad bij de onreinheid der heidenen gaat om een onreinheid *qualitate qua*, dan valt er weinig te belijden, wanneer men bij de overgang tot het Joodse geloof de *tebila* ondergaat. Anders staat het evenwel met andere wassingen. Wie verontreinigd is door lijkonreinheid is onrein en zondig. Hij moet zich laten ontzondigen (Num. 19:12). Laat hij zich op de derde dag niet ontzondigen, dan wordt hij door de *tebila* op de zevende dag niet rein. Maar wanneer

[1]) Menstruerende vrouw.
[2]) Kommentar I, p. 112.

zo'n „lijkonreine" bij de priester kwam, om zich te laten ontzondigen, zal deze man of vrouw toch hebben moeten mededelen, wat er met hem aan de hand was. Hij zal hebben moeten belijden, waardoor hij in staaat van onreinheid verkeerde. Johannes nu heeft zijn dopelingen, die tot hem kwamen om zich door hem te laten reinigen van hun onreinheid, waarin zij verkeerden door hun zonden, evenzeer laten mededelen, door welke oorzaak zij in staat van onreinheid verkeerden. Al deed hij *tebila* ondergaan op grond van andere verontreinigingen dan die wij rituele plegen te noemen, ook zijn dopelingen zullen hebben moeten vertellen, wat er met hen aan de hand was en waarom zij gereinigd wensten te worden. Daarin is dan natuurlijkerwijze een schuldbelijdenis gelegen. Verder verklaart het feit, dat de *tebiloth*, zoals Johannes die dagelijks om zich heen zag, zijn voorbeeld zijn geweest, waarom er bij zijn doop geen getuigen optraden, wat bij de proselietendoop wel het geval is geweest. Bij een *tebila* na een of andere verontreiniging traden immers ook geen getuigen op.

De *tebila* van Johannes zal dus zijn voorbeeld hebben gevonden in vele andere *tebiloth*, die Johannes om zich heen kon waarnemen en niet in de *tebila* der proselieten alleen, die hij alleen als incidenteel feit in zekere kring gekend zal hebben. Een andere vraag dan de vraag naar het voorbeeld voor zijn *tebila* is die, wat voor hem de aanleiding geweest kan zijn om deze *tebila* te gaan practiseren?

In de literatuur over de Doop van Johannes komt men herhaaldelijk de teksten Ezechiël 36:25, 29 en 33 tegen als plaatsen, die een schriftuurlijke achtergrond hebben gevormd voor de doop, die Johannes bediende. Het komt mij voor, dat men daarmee het rechte getroffen heeft, al heeft men uit dit gegeven niet gehaald, wat er in zit. Reeds eerder mocht ik er op wijzen, dat studie van de Heilige Schrift een veel belangrijker achtergrond heeft gevormd voor het optreden van Jezus en voor het denken der oudste christenen, dan men gewoonlijk wel aanneemt. Mits men er maar rekening mede houdt, dat Jezus en de oudste christenen hun H. Schrift op joodse wijze lazen.[1]) Naar mijn mening vindt ook de vraag naar het optreden van Johannes met zijn *tebila* hierin haar oplossing. In de evangelische traditie ligt vast, dat Maleachi 3:1, 22 en 23 en Jesaja 40:3 5 en 6 belangrijke plaatsen voor het optreden van Johannes zijn geweest (resp. Mc. 1:2; Matth. 11:7–17 = Lc. 7:27; Lc. 1:17; Matth.

---

[1]) Jewish Hermeneutics; zie met name Ch. V.

11:14; Matth.17:10, 11, 12 = Mc.9:12, 13; Matth.3:3 = Mc. 1:3 = Lc.3:4 = Joh.1:23; Lc.3:5, 6). Het is niet toevallig, dat zowel Mal.3:1 als Jesaja 40:3 (5 en 6) samen voorkomen in de tradities omtrent Johannes. Want van het standpunt van Joodse schriftstudie gezien hangen de schriftgedeelten, waarin deze teksten staan, samen. Zij spreken beide over het komen van de Heer (Mal. 3:1; Jes.40:10) waar voorbereiding aan voorafgaat. De voorbereiding door de bode, die voor het aangezicht des Heren de weg bereiden zal (Mal.3:1) en de voorbereiding door de Stem van de Roeper in de woestijn (Jes.40:3). Er is dus reden voldoende om beide schriftplaatsen met elkaar te verbinden. Bestudering van Mal.3 gaf uitsluitsel omtrent hetgeen de Heer zelf zou doen bij zijn komst. Mal.3:2 werd door Johannes opgevat als een profetie omtrent hetgeen de Heer, als wiens voorbode hij zichzelf beschouwde, zou doen bij zijn komst. Hij zou zijn als het vuur van een goudsmid en Hij zou zitten, louterende en het zilver reinigende. Nu voert deze laatste gedachte, die van de reiniging, als van zelf naar Ezechiël 36:24–36, een stuk, dat ook over de toekomst van Israël spreekt en waarin enige malen sprake is van reiniging. Voor hetgeen Johannes zegt over het werk van de Heer zelf bij zijn komst is vs 27 belangrijk geworden: ,,En Ik zal mijn Geest in u geven en Ik zal maken, dat gij in mijn inzettingen zult wandelen en mijn rechten zult bewaren en doen.'' Waar de *ruach* des Heren een met Zijn *Sjechina* en Zijn *jeqara* (glorie, heerlijkheid) zeer nauw verwante zaak is [1]), zijn de Geest des Heren en vuur eveneens verwante zaken. De *Sjechina* en de *jeqara* des Heren zijn een lichtend vuur. Zo kon Johannes het reinigend vuur, dat de Heer zou brengen bij zijn komst, verbinden met het geschenk van de Heilige Geest. In Matth.3:11 en Luc.3:16 is deze verbinding aanwezig. In een latere periode, toen de zin van de verbinding tussen Heilige Geest en vuur niet geheel meer duidelijk was, is het vuur in de traditie omtrent de verkondiging van de Doper weggevallen. Deze traditie vinden we in Marcus 1:8.[2]) In Ezechiël 36 was echter nog meer te lezen. In vs 25 wordt gezegd, dat het volk besprenkeld zal worden met rein water. Deze reiniging zal een reiniging van alle ongerechtigheden zijn (vs 33). Dit past weer bij het verzoend zijn van de ongerechtigheden, van de zonden, waarover Jes. 40:1 spreekt en de gerechtigheid, die in Mal.3:3 ter sprake komt.

---

[1]) Doeve, *Hermeneutics*, pp. 155–157, cf. pp. 151 en 158ff.

[2]) Een samenvatting van de discussies in de literatuur over dit punt bij P. D. van Royen, *Jezus en Johannes de Doper*, Leiden, 1953, pp. 52vv.

Voor Johannes, die zich beschouwde als de voorbode van de komende Heer, was er dus een schriftuurlijke grond, die hem er toe bracht een *tebila* in practijk te gaan brengen, die zou reinigen van de zonden en die een voorbereiding zou zijn op de uiteindelijke reiniging, die de Heer bij zijn komst zou bewerken door vuur en Geest. Zo moet Johannes er toe gekomen zijn een doop der bekering tot vergeving der zonden te zijn gaan prediken, een *tebila*, waarbij men uiteraard, als bij andere reinigingen, tot uitdrukking diende te brengen welke de oorzaak was, waarom men gereinigd wilde worden, waarbij men dus schuldbelijdenis moest doen. En zo was er tevens voor Johannes alle reden toe om met de prediking van deze doop en de practische toepassing daarvan, een prediking te verbinden over een vuur- en Geestesdoop, die voltrokken zou worden door de Heer, die na hem komen zou. Het uiteindelijke raadsel blijft, waarom Johannes zich heeft beschouwd als de voorloper van de Komende Heer. Naar mijn overtuiging is dit geen ander raadsel dan dat, waarom Jezus er van overtuigd is geweest, dat Hij de Zoon des Mensen was, degene in Wien de Goddelijke Koninklijke Macht, de Goddelijke Glorie en de Goddelijke Heerschappij over Israël gekomen waren. Wij kunnen hiervoor naar uiterlijke oorzaken zoeken [1]); ons geloof zal dan de vraag moeten beantwoorden, of voor onze overtuiging het Gods hand is geweest, die deze uiterlijke oorzaken bewerkt heeft.[2])

Ik hoop hiermede aangetoond te hebben, dat niet de proselietendoop, doch studie van de Heilige Schrift, verbonden met de practijk der joodse reinigingen aan de Doop van Johannes ten grondslag ligt.

---

[1]) Doeve, *Hermeneutics*, p. 159.

[2]) Ook de synagoge weet van de reinigende werking van de voorbode. De gedachte aan reiniging wordt hier echter anders uitgewerkt. Zie Edujoth VIII, 7. Voor het werk van de voorbode van de Messias in de synagoge zie: J. Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlin, 1904, S. 58ff.; Billerbeck, *Kommentar* IV², S. 764ff.; Moore, *Judaism* II, pp. 357ff.; J. Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jesus-Christ*, Paris, 1935, I, pp. 357 sq.

DE DESCENSUS AD INFEROS BIJ DE KOPTEN

DOOR

J. ZANDEE

Warmond

Terwijl in het N.T. de nederdaling van Christus in het rijk der doden slechts in het kort wordt aangeduid [1]), is deze in de Koptische literatuur breder uitgewerkt.[2]) In de oudheid hadden de Christenen vanwege hun heidense afkomst en zeker de Egyptenaren grote belangstelling voor wat zich in het onderaardse dodenrijk afspeelde. Om een indruk te geven van de Koptische literatuur hierover wordt een bepaalde tekst, die dit thema behandelt, volledig weergegeven. Deze is ontleend aan een apocryph geschrift, ,,De Acta van Andreas en Paulus''. Paulus is naar de onderwereld afgedaald, om de plaatsen te zien, die Christus bij de nederdaling in het dodenrijk bezocht heeft. Dit is gebeurd midden op zee en het hangt samen met de opvatting, ook bij de Egyptenaren aanwezig, dat de oeroceaan het dodenrijk was.[3]) Andreas gaat de zee op naar de plaats, waar Paulus is afgedaald, om hem daar weer boven te laten komen. De tekst [4]) luidt:

En Andreas ging de schipper tegemoet en hij zei: Waar is de mens, die met u op het schip gegaan is? De schipper zei: Hij is van ons vandaan gesprongen in het water, terwijl hij zei: Ik zal de plaatsen van de onderwereld gaan bezoeken, waarheen de Heer gegaan is en zien op welke wijze hij ze gemaakt heeft. Maar dit was, wat hij tot u sprak: Ik bid u, vergeet niet, mij tegemoet te komen, opdat de onderaardsen in de onderwereld mij niet vasthouden. Toen nam Andreas het bovenkleed van Paulus uit de hand van de schipper. Andreas zei tot de schipper: Ga naar huis. Andreas ging naar de zee en hij zei tot de schipper: Leer mij de plaats, waar Paulus zichzelf in het water geworpen heeft. Zij begaven zich aan boord en gingen voort totdat zij hem bereikten. En de schipper zei tot hem: Hier is het. Toen

---

[1]) I Petr. 3:19–20; 4:6. G. Sevenster, *Christologie*, blz. 294–296.

[2]) A. Piankoff, *La descente aux enfers dans les textes égyptiens et dans les apocryphes coptes*, Bull. d. l. Soc. d'Arch. copte VII, 1941, p. 33–46.

[3]) Vgl. Openb. 21:1.

[4]) G. Steindorff, *Kurzer Abrisz der Koptischen Grammatik*, 1921, S. 43ff. = G. Zoega, *Catalogus codicum Coptorum manu scriptorum qui in museo Borgiano Velitris adservantur*, Rome 1810, 230 sqq., verder geciteerd als Zoega.

vulde Andreas een beker met zoet water en sprak er aldus een gebed over uit: Mijn Heer Jezus Christus, die het licht van de duisternis heeft gescheiden en die de aarde gescheiden heeft, totdat het droge verschenen was, in uw naam giet ik deze beker zoet water uit in de zee, die vol is met zout water, opdat het daardoor wijke en het droge verschijne en de aarde splijte met de oeroceaan en mijn broeder Paulus omhoog kome. En nadat hij dit gezegd had, wierp hij de beker zoet water in zee en hij zei: Zout en bitter water, wijk terug voor het zoete. En nadat hij dit gezegd had, verscheen het droge en het water scheidde zich en Paulus sprong op uit het water, terwijl er een kleine houtsplinter in zijn hand was en hij sprong naar binnen tot Andreas en hij begroette hem. En Andreas zeide tot hem: Van waar komt gij, mijn broeder, of waar zijt gij geweest? En Paulus zei tot hem: Vergeef mij, mijn broeder, ik ben de plaatsen gaan bezoeken, waarheen de Heer gegaan is en ik heb gezien, hoe ze waren. Andreas zei tot hem: Gij hebt bovenmate gedurfd, geheel als wij zelf, de grote apostelen, toen wij gingen met de Heiland, sedert hij opstond, toen hij ons alles leerde en ons heer maakte over alle kracht en geen van ons waagde te doen, wat gij gedaan hebt. (Paulus zegt) Ik heb 't het eerst gedaan. Mijn broeder, vergeef mij, maar luister en ik zal het u vertellen.

Het geschiedde, nadat ik in het oerwater gegaan was, dat ik de woonplaatsen van alle zielen zag en ik zag de apostel Judas, die met onze Heer ging, terwijl hij was in een grote bestraffing, die vol leed was. En ik zei tot hem: Wat doet gij in deze straf? Heeft de Heer u niet naar boven gebracht met al de zielen, die hij naar buiten gebracht heeft?

En Judas zeide tot mij: Wee mij met een dubbel wee om wat ik mijn Heer heb aangedaan. Ik heb zonde tegen hem gedaan, want ik heb hem overgeleverd aan de Joden voor verderfelijke zilverlingen. Want ik wist, dat hij mijn Heer was en de Heer van de ganse aarde. En ik ging en ik nam mijn zilver en ik gaf het weer aan de hogepriesters en ik bad hem: Mijn Heer, vergeef mij. Gij zult mij toch niet achter u plaatsen slechts ter wille van een zaak, die ik gedaan heb nl. dat ik u verkocht? Verwerp mij niet. Kunt gij het aanzien, dat ik ten verderve zal gaan? Gedenk, mijn Heer, want ik heb u gehoord, toen gij sprak met Petrus, de apostel, nadat hij u om raad gevraagd had: Wanneer mijn broeder tegen mij zondigt, hoeveel maal moet ik hem vergeven, tot zevenmaal? En gij zeidet tot hem: Niet tot zevenmaal, maar tot zevenmaal zeventigmaal. Nu

ben ik het zelf, die een enkele maal zonde tegen u begaan heb. Kunt gij het aanzien, dat ik ten verderve zal gaan? Geenszins, mijn Heer. Wie is de mens, die zal toezien op zijn kind, terwijl het naar de diepte gaat en hem niet te hulp zal komen? Maar wanneer ik gewaagd heb, u over te leveren, zult gij het dan aanzien, dat ik ten verderve zal gaan? Geenszins, mijn Heer. Toen zond hij mij weg naar de woestijn en zei tot mij: Vrees voor niemand tenzij voor God alleen. Wanneer gij de duivel ziet komen, vrees niet voor hem, noch voor iemand behalve voor God alleen. En ik ging heen naar de berg om te vasten, opdat God mij zou vergeven. Tot mij kwam de overste des verderfs en hij verhief zijn hoofd tegen mij, terwijl zijn mond zich opende, daar hij mij wilde verslinden. Maar ik werd bang en ik aanbad hem zeggende: Gij zijt mijn Heer. En terstond verwijderde hij zich van mij. En ik weende, omdat ik er geen vergiffenis had en ik overlegde: Wat is het, dat ik doen zal? Wanneer de Heer op deze plaats geweest was, dan zou ik gegaan zijn en hem aangeroepen hebben, maar zij hebben hem reeds meegenomen naar het praetorium, terwijl zij hem wilden oordelen. En ik zei: Ik zal opstaan, om mij op te hangen. En ik ging hem voor naar het dodenrijk. En hij daalde af naar deze plaats en hij voerde al deze zielen weg en hij verstoorde het dodenrijk, behalve mijn ziel alleen. En de poortwachters van het dodenrijk weenden voor de duivel, zeggende: Wat doet gij, terwijl gij u beroemt en zegt: Ik ben de koning en geen behalve ik. Nu weten wij, dat gij niet de koning zijt, want hij, die heer is over u, is gekomen en hij heeft hen allen van u weggenomen. Toen zei de duivel in tegenwoordigheid van al zijn machten: O al mijn machten, gij weet, dat er een sterkere is, dan wij, maar nu hij naar deze plaats gekomen is, was er ook een ziel, die hij niet bij machte was, weg te voeren.

Toen riep Jezus Michaël, die hij met zich mee had gevoerd naar beneden naar het dodenrijk en hij zei tot hem: Neem de ziel van Judas mee naar boven, opdat de duivel geen voorwendsel tegen mij vindt. En Michaël kwam en voerde mij naar boven. Daarna riep Michaël uit: Schaam u over de zwakke vijand. Daarna zei de Heer tot Michaël: Breng de ziel terug in de tartarus van het dodenrijk. En Judas weende, zeggende: Zult gij heengaan en mij laten in deze straf? Ik heb zelf mijn ziel uit het lichaam gebracht, want ik weet, dat gij naar het dodenrijk komt en dat gij al deze zielen wegvoert, opdat gij die van mij ook wegvoert. En Jezus Christus antwoordde en zeide tot Judas: O ellendige, wat hebt gij nu gedaan, dat gij u neerwerpt en de duivel aanbidt? En Judas zeide: O Heer, hij was

tot mij gekomen in de gedaante van een monster, terwijl zijn mond zich opende, daar hij mij wilde verslinden en ik vreesde en ik aanbad hem. En Jezus zeide tot hem: O ellendige, wanneer gij, toen hij tot u kwam, gezegd had: Jezus Christus, help mij, dan zoudt gij gered zijn, maar gij verrichtte de andere dienst en gij hebt een daad gedaan, die God haat, omdat gij u alleen hebt gedood. Daarom zult gij in de tartarus zijn tot de dag van het gericht, dat de Heer over u zal uitspreken. Maar nu ben ik op deze plaats sinds die dag. Nadat ik, Paulus, echter die dingen van Judas gehoord had, werd ik zeer bedroefd, wegens het leed, dat ik gezien had, terwijl Judas er in was. Hoor en ik zal het u vertellen.

Ik zag straten in het dodenrijk, die verlaten waren, terwijl niemand er op was met alle deuren, die de Heer verbrijzeld had en tot heel kleine stukken gemaakt had. Gij ziet, o mijn broeder Andreas, dit stukje hout, dat in mijn hand is en dat ik met mij naar boven gebracht heb. Dit is een dorpel van de poorten van de onderwereld, die de Heer verbrijzeld heeft.

En ik zag nog een grote plaats aan een schone zijde van het dodenrijk en ik vroeg: Wat is dat? En hij zei: Dat is de plaats van de ziel van Abraham, Izaäk en Jacob en alle profeten. En ik hoorde een menigte uitroepen en wenen in andere plaatsen, maar ik zag hen niet. Ik vroeg: Welke plaatsen zijn dit? Men vertelde mij: Dat zijn plaatsen, die de Heer niet bezocht heeft, nadat hij neergedaald was in het dodenrijk, welke de plaats is van het geween en de knersing der tanden, waar de moordenaars zijn en tovenaars en mensen, die kleine kinderen in het water hebben geworpen.

En nadat hij dit gezegd had, landde de boot aan een oever. En Andreas zei: Mijn verhaal is uit, maar laten zij de boot vastbinden op de plaats, waar gij hem gevonden hebt en laten wij haastig opgaan naar de stad.

Tot zover de „Acta van Andreas en Paulus". Een tweede uitvoerige mededeling over de descensus van Christus komt voor in een apocryph boek over de opstanding, toegeschreven aan de apostel Bartholomeus.[1]) De Dood constateert na het sterven van Christus, dat diens lichaam niet tot hem is gebracht. De Dood beschrijft de vreselijke dingen, die er gebeurden, toen Christus stierf. Het dodenrijk (Amente), die plaats schudde onder hem (tekst blz. 2). Er heeft een gesprek plaats tussen de Dood en het lichaam van Christus in

[1]) *Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt*, by E. A. Wallis Budge, London 1913. Introduction p. XV ff., tekst, p. 1 ff., vertaling p. 179ff.

het graf. De Dood moet erkennen, dat dit Christus is, het heilig lam, de eerstgeborene van de Vader. Tijdens dit gesprek wordt het lichaam van Christus in de hemel opgenomen. Daarna volgt een beschrijving van wat Christus in het dodenrijk heeft gedaan. Het wordt verstoord, het wordt aan een woestijn gelijk. De „schaamteloze" wordt gebonden, de duivel wordt geboeid. „Hij redde Adam en al zijn zonen, hij redde de mens en erbarmde zich over zijn beeld. Hij bevrijdde de gehele schepping en de gehele wereld. Hij de heilige en barmhartige herder, bracht het afgedwaalde schaap weer tot zijn kudde terug" (blz. 6).

In het dodenrijk ontmoet Christus ook Judas. Hij spreekt een tweevoudig wee over hem uit. Zijn naam wordt uitgedelgd uit het boek des levens. Zijn mond wordt gevuld met dertig slangen, die zijn zonden vertegenwoordigen en hij wordt geworpen in de buitenste duisternis. De Dood daalt zelf met zijn zes zonen in het dodenrijk af, om te zien, wat daar geschied is. „Hij vond het dodenrijk verwoest, een woestijn gelijk, terwijl daar geen enkele ziel was, maar al zijn deuren waren gebroken en al hun posten waren verwijderd, hun grendels waren verbrijzeld en de vurige koperen ovens waren weggenomen" (blz. 9). De Dood vond er niets anders dan drie stemmen, die luide misbaar maakten in die plaats vol van wening en knersing der tanden, vol van zuchten en gekerm en waar de worm is, die nooit slaapt. Deze stemmen behoorden toe aan drie mensen, die uitgedelgd zijn uit het boek des levens: Judas, Kain en Herodes;[1]) Judas, omdat hij de Heer verried, Herodes, omdat hij de Heer een beledigende slag in het gezicht gaf en Kaïn, omdat hij zijn broer doodde.

Aan het slot wordt meegedeeld, hoe de apostel Thomas zijn zoon Siophanes opwekt uit de doden. Deze beschrijft, wat er met hem na zijn sterven is gebeurd (blz. 35 en 36). Hij wordt door Michaël gevoerd door de vuurrivier Acherousia, die alle doden moeten passeren en daarna door een duistere plaats. Een stem uit den hoge beveelt, dat hij gevoerd moet worden naar „het hemels paradijs des levens" en dat hem de plaatsen getoond moeten worden, waar de tronen der apostelen staan.

Een derde plaats, waar de descensus behandeld wordt, is in een verhandeling van Athanasius over ziel en lichaam. In de Syrische versie wordt deze echter toegeschreven aan diens voorganger Alex-

---

[1]) Budge, *Apoc.*, p. 218.

ander.[1]) Een scherp onderscheid wordt gemaakt tussen lichaam en ziel. Wanneer iemand sterft, verlaat de ziel, die God er in legde, het lichaam [2]) en gaat naar een duistere plaats, Amente genaamd. Het lichaam gaat in de aarde tot ontbinding over. ,,Want de mens vergaat en wordt begraven in de aarde en de geest (pneuma) wordt van hem afgescheiden, die, welke Hij in hem blies en het werd levensadem. Deze werd gegrepen op een duistere plaats, nadat hij gestorven is, op de plaats, die Amente genoemd wordt. Want de ziel en het lichaam worden gescheiden en de dood heeft hen van elkaar gehaald. De ziel werd gehouden in Amente, maar het vlees verging in de aarde.'' [3]) ,,Maar de ziel wordt gedwongen in Amente, terwijl ze een voetbank van de dood is geworden. Zij is in Amente, terwijl zij weent en zucht om haar lichaam zeggende: Waar is mijn lichaam.'' [4])

De duivel voert oorlog tegen de mens. ,,Hij sluit hem op in de gevangenis van Amente.'' [5]) ,,Daarom kan de gebonden ziel niet ontsnappen aan de plaats, waar de doden opgesloten zijn.'' [6]) ,,Die van wie de zeven hemelen en het uitspansel en de aarde en Amente 'afhankelijk' zijn, werd 'gehangen' aan een houten kruis.'' Hier wordt een woordspel gemaakt met het werkwoord hangen.[7]) ,,Toen onze Heer aan het kruis hing, werden de graven geopend. Hij redde de zielen. Hij wekte de doden op. En velen van de heiligen verschenen in Jeruzalem. Hij maakte de vijand ijdel en bond de sterke tyran.'' [8]) ,,En zijn licht ging haastig op in Amente. En Amente werd in onrust gebracht, nadat onze Heer er in afgedaald was, niet in het vlees, maar in de geest (*Hen tesarx an alla hem pepneuma*). Want hij had macht over het al en hij ging vóór zijn tijd ten verderve. Zijn bloed stortte hij uit op aarde en het waakte over de aarde en allen, die er op zijn. Maar zijn lichaam bleef aan het kruis hangen, wegens de elementen.[9]) Zijn geest daalde af in Amente en redde degenen, die op die plaats waren en hij beroofde Amente en nam alles in bezit.'' [10]) ,,Zijn lichaam wekte de doden op op aarde. Maar zijn geest bevrijdde de zielen, die in Amente waren. Want toen het lichaam van onze Heer aan het kruis hing en toen de graven werden geopend, zagen de wachters van het dodenrijk hem, werden verward en vluchtten

---

[1]) Budge, *Coptic Homilies in the dialect of Upper-Egypt*, p. XLV.

[2]) Dit uittreden van de ziel uit het lichaam is een gnostische opvatting (Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*, S. 122).

[3]) Budge, *Hom.*, p. 116. [4]) Budge, *Hom.*, p. 118. [5]) Vgl. I Petr. 3:19.

[6]) Budge, *Hom.*, p. 123. [7]) Budge, *Hom.*, p. 125. [8]) Budge, *Hom.*, p. 127.

[9]) *Stoichion*, Gr. stoicheia, vgl. Gal. 4:3; Col. 2:8. [10]) Budge, *Hom.*, p. 129. Vlg. I Petr. 3:19, waar ook Christus' geest de geesten in de gevangenis verlost.

en de koperen deuren werden vernietigd en hij verbrak de ijzeren grendels. En hij voerde de zielen, die in het dodenrijk waren, omhoog naar de Vader. Want nadat de Heer het dodenrijk vernietigd had en de dood vertreden had, bracht hij de vijand in verlegenheid. De zielen bracht hij uit Amente, maar de lichamen wekte hij op op aarde.'' [1])

Het lichaam van Christus wekt de lichamen der doden op, zijn geest bevrijdt hun zielen uit de onderwereld. Het lichaam van Christus staat in verband met de bovenwereld. De machten der hemelen, de engelen en de stoicheia hebben er ontzag voor. ,,De schepping kon zijn gestorven lichaam (sooma) niet verdragen en de elementen konden het niet verdragen. Want het dodenrijk kon zijn geest (pneuma) niet verdragen.'' [2]) Christus' lichaam verlost de materiële wereld, zijn geest de psychische.

In deze verhandeling van Athanasius worden allen verlost, die in het dodenrijk zijn. ,,Amente en zijn kracht wendde hij terug, terwijl hij de stem van de Heer hoorde, die riep tot alle zielen: Gaat uit, gij, die gebonden zijt. Gij, die zit in duisternis en schaduw des doods, het licht is over u opgegaan. Ik predik u het leven, want ik ben de Christus, de zoon van God.'' [3]) In de ,,Acta van Andreas en Paulus'' en in het apocryphon van Bartholomeus werd een uitzondering gemaakt voor Judas, resp. Judas, Kaïn en Herodes [4]), wier zonden onvergefelijk zijn. In de ,,Acta van Andreas en Paulus'' vertelt Paulus, dat hij bij zijn tocht naar de onderwereld ook plaatsen gezien heeft, die de Heer niet heeft bezocht, de plaats van het geween en de knersing der tanden. Er is hier een tegenstrijdigheid in de teksten, want in dezelfde acta wordt gezegd, dat Christus allen verlost heeft. Misschien is dit de tegenstelling tussen bijbels dualisme en Hellenistische apokatastasis-opvattingen.

In Amente wordt onderscheid gemaakt tussen verschillende localiteiten. Volgens de ,,Acta van Andreas en Paulus'' wordt Judas in de ,,tartarus'' van de onderwereld gebracht (een term aan de Griekse onderwereldvoorstellingen ontleend) tot de dag van het laatste oordeel. Het gaat hier dus om een voorlopige strafplaats. Soms wordt echter de indruk gevestigd, dat het verderf in het dodenrijk definitief is. Er is hier een soortgelijke oneffenheid als in de Joods-Christe-

---

[1]) Budge, *Hom.*, p. 129. [2]) Budge, *Hom.*, p. 129. [3]) Budge, *Hom.*, p. 130–131.

[4]) Hier is Hellenistische invloed mogelijk. De Grieken kennen ook drie zondaren, die in de onderwereld afzonderlijk gestraft worden: Tityos, Tantalus en Sisyphus (Cumont, *Lux Perpetua*, p. 66).

lijke apocalyptiek [1]), waar de Gehenna volgens de oudere opvatting in eschatologische zin wordt gebruikt en volgens de jongere als een bewaarplaats voor de zielen der zondaars tot de dag van het laatste oordeel.[2])

Paulus zag ook in het dodenrijk een heerlijke plaats, waar de aartsvaders en de profeten waren, een paradijs in de onderwereld. Dit doet denken aan Aethiop. Henoch 22, waar de onderwereld verdeeld wordt in vier ruimten, waarvan er drie donker zijn en één licht is. Deze lichte ruimte is bestemd voor de vromen. Het verslag van Siophanes daarentegen plaatst het paradijs aan de hemel.

In de onderwereld is nog enige gradatie in straffen, afhankelijk van de ernst van de zonden, die begaan zijn. Dit komt uit in een van de Apophthegmata van de anachoreet Macarius, dat om zijn merkwaardigheid hier volledig wordt weergegeven.[3])

Er werd van Apa Macarius verteld: Toen hij eens in de woestijn ging, vond hij een schedel. Hij bewoog zijn palmstok er heen en hij sprak. En de grijsaard zei tot hem: Wie zijt gij? Hij zei tot hem: Ik ben de hogepriester van de Grieken, die op deze plaats waren en gij zijt Macarius, de drager van de Geest. Steeds, wanneer gij u pleegt te erbarmen over hen, die in de straffen zijn, zijn zij in een weinig verademing. Apa Macarius zei tot hem: Wat is de verademing? Hij zei: Zoals de hemel verwijderd is van de aarde, zo is het vuur beneden ons en boven ons; terwijl wij midden in het vuur staan, is het niet mogelijk, dat iemand degene, die bij hem is, in het gezicht ziet, maar de ene rug is gewend naar de andere. Maar wanneer gij pleegt te bidden voor ons, te zelfder tijd pleegt een elk het gezicht te zien van degene, die bij hem is. De grijsaard hoorde het en zei: Wee de dag, waarop die mens geboren is, wanneer dit de rust van de straffen is. De grijsaard zei: Is er geen straf slechter dan deze? De schedel zei tot hem: De grootste straffen zijn beneden ons. De grijsaard zei tot hem: Wie is daar in? Hij zei tot hem: Wij hebben God niet gekend. Men pleegt korte tijd medelijden met ons te hebben. Maar degenen, die God gekend hebben en hem veracht hebben en zijn wil niet hebben gedaan, zij zijn beneden ons. Daarna nam de

[1]) Kittel, *Theol. Wb.* I, 146. Haides, weergave van het Hebr. sjeool. Eerst dodenrijk voor allen, dan tijdelijke verblijfplaats tot de opstanding, ten slotte alleen strafplaats voor zondaren. I, 655. Gehenna als definitief strafoord of als tussentoestand. Dezelfde onduidelijkheid, of er sprake is van tussentoestand of definitief strafoord komt ook in de kopt. teksten voor.

[2]) M. A. Beek, *Inleiding in de Joodse Apocalyptiek*, blz. 96, 97.

[3]) Zoega, 339, 19 vv.

grijsaard de schedel op, hij maakte een gat in de aarde, legde hem daarin en ging heen.

Hier blijkt, dat de straffen groter worden, naarmate men dieper in de onderwereld afdaalt. Dat het gebed van een christen tijdelijk verlichting kan brengen vermeldt ook een geschiedenis van de anachoreet Pisentius. Deze dringt in een oud-Egyptisch graf door en houdt een gesprek met een mummie. De mummie vertelt over zijn straf in de onderwereld. Hij is de zoon van Griekse ouders en volgde hun levenswijze. Pisentius vraagt, of de pijniging steeds doorgaat. De mummie antwoordt: ,,Ja, mijn vader. Men pleegt medelijden te hebben met al degenen, die bestraft worden, iedere Sabbath en iedere Zondag. Wanneer de Zondag voorbij is, pleegt men ons te werpen in de straf, die ons past en wij vergeten de jaren, die wij doorbrachten in de wereld. Daarna, wanneer wij vergeten de smart van deze straf, pleegt men ons te werpen in een andere, die nog pijnlijker is." [1]) Wanneer Pisentius voor hem bidt, wordt hij er uit bevrijd. ,,Toen gij voor mij badt, beval de Heer aan degenen, die mij geselden, dat zij de ijzeren prop uit mijn mond trokken, die zij op mij hadden gelegd en zij lieten mij vrij en ik kwam tot u." [2]) Pisentius zegt nu tot de mummie, dat God barmhartig is. Hij moet weer gaan slapen tot de dag van het laatste oordeel, wanneer God hem zal opwekken. Hier is de onderwereld een tijdelijk verblijf tot de dag van het laatste gericht.

In de ,,Acta van Andreas en Paulus" werd gezegd, dat de ergste zondaren niet bij de descensus werden bevrijd, moordenaars, tovenaars en mensen, die kleine kinderen in het water hebben geworpen. Met de laatsten worden ongehuwde moeders bedoeld, die hun onwelkome kind verdronken hebben, blijkens een passage uit de Apocalypse van Paulus [3]), waar hij in een bepaalde afdeling van het dodenrijk mensen ziet in helse straf. De engel, die hem begeleidt, zegt er van: ,,Deze zijn de weduwen en maagden, die het beeld Gods doodden, terwijl zij hun lichaam in ontucht deden vallen en ook de mannen, die met hen waren, in deze éne straf met hen. En hun kinderen, die zij doodden, brachten een aanklacht tegen hen in bij de engel, die over het oordeel is."

Andreas daalt af in de onderwereld door een beker zoet water,

---

[1]) Amélineau, *Un évèque de Keft au VIIe siècle.* Étude sur le Christianisme du septième siècle, Paris 1887, p. 149.

[2]) Amélineau, p. 150.

[3]) Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, p. 544.

waarover een gebed is uitgesproken, in zee te werpen. Hetzelfde wordt van Christus gezegd in een Koptische Kopticsche tovertekst.[1])

,,Ik, Jezus Christus nam een beker water in mijn hand, maakte daarover een epiclese in de naam van Marmaroi... Ik goot mijn beker water in de zee. Deze spleet zich in het midden." Een monster vertoont zich op de bodem van de zee. Jezus zegt tot hem: ,,Ik ben Israëlel, de grote macht van Jao Sabaoth [2]), de grote kracht van Barbaroth. Hij verborg zich voor mij." Door het uitspreken van magische namen verschaft Christus zich toegang tot de onderwereld. Merkwaardig is, dat hier de descensus van Christus in het vlees plaats heeft, dus vóór zijn sterven aan het kruis. Door de epiclese krijgt het water de kracht, de toegang tot de onderwereld te banen.

In de geschiedenis van Andreas en Paulus doet Judas een beroep op de vergeving. De geschiedenis van het aanbidden van de duivel (vgl. de verzoeking in de woestijn van Jezus) door Judas wordt ingelast, om hem elk excuus te ontnemen. De aartsengel Michaël heeft de taak, Judas omhoog te brengen. Deze engel is zeer geliefd in de Koptische teksten. Aan hem wordt soms ook een descensus ad inferos toegeschreven om zielen te verlossen.

In een verhandeling over de aartsengel Michaël door Timotheüs, bisschop van Alexandrië, wordt beschreven, hoe deze afdaalt naar de plaats van de straf, hier voorgesteld als een vuurpoel. Hij doopt een tip van zijn vleugel in de poel, gefolterde zielen klimmen er op en hij voert hen mee naar de hemel.[3]) Daarna wordt in hetzelfde manuscript Michaël in verband gebracht met de descensus van Christus: ,,Die met hem schande leed vanaf de deur van het graf tot het dodenrijk. Michaël, die Belial bond op het bevel van zijn Heer en alle krijgsgevangenen, over wie de duivel heerste, bracht hij tot de redder en Christus steeg met dezen op tot de Vader." [4])

De descensus van Christus wordt zó belangrijk geacht, dat deze in één adem genoemd wordt met de incarnatie. In een verhandeling van Demetrius, aartsbisschop van Antiochië, over de geboorte van Christus, beveelt God aan Zijn Zoon neer te dalen naar de aarde, waar de mensen hem verwachten, maar de Vader zegt ook: ,,Zij, die daar beneden in Amente zijn, wachten op u, opdat gij komt en hen loskoopt." [5])

---

[1]) M. Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte*, Bd. III, par. 107.

[2]) Christus als hypostase van Jahweh. Hetzelfde als ,,naam" van Jahweh, zie G. Quispel, *Vox Theologica*, Jaargang 25, blz. 52.

[3]) Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, p. 515. [4]) Budge, *Misc.* 516. [5]) Budge, *Misc.* 82.

Een veel besproken vraag is, in hoeverre in de Koptische literatuur over het dodenrijk nog oud-Egyptische voorstellingen voortleven.[1] Budge gaat heel ver in zijn mening, dat dit wel het geval is.[2] De conclusie van Burmester luidt: That there are definite traces in the coptic apocrypha of direct borrowing from ancient Egyptian mythology seems to be clearly established by the forgoing examples. These examples are, it is true, practically all concerned with accounts of Amente, or the Coptic Hell, but this is only what we should expect, if we bear in mind the attitude of the Egyptian Christians towards the religion of Ancient Egypt.

De voorstellingen van het hiernamaals bij de Kopten zijn hoofdzakelijk beïnvloed door de Joods-Christelijke apocalyptiek en apocryphen. De aartsengelen, het helse vuur, de verschillende localiteiten zoals onderwereld, derde en zevende hemel, het paradijs, het wordt alles in de Joods-Christelijke literatuur teruggevonden.

Toch zijn er ook elementen, die in de richting van het oude Egypte wijzen. De benaming Amente is het oud-Egyptische 'Imnt.t, het Westen, waar de zon ondergaat, het onderaardse dodenrijk van het Poortenboek en het boek Am-Doeat. Ook de benaming Noen is Egyptisch. Paulus duikt neer in zee, om in de onderwereld te komen. In Egypte is Noen het oerwater onder de aarde, het scheppingswater, waaruit de zon verrees. De doden heten „die in Noen zijn".

Aan de andere kant komt ook de Hebreeuwse term Gehenna voor. Dit wijst er op, dat er invloed van beide kanten is, waarbij er rekening mee gehouden moet worden, dat in Koptische bijbelvertalingen het Egyptische Amente de weergave is van Haides en Sjeool. Ook in de gnostische literatuur met zijn syncretistische inslag wordt Egyptische, Griekse en Joods-Christelijke invloed aangetroffen.[3] De onderwereld is daar verdeeld in Amente (Eg.), Chaos (Gr.) en Buitenste Duisternis (Joods-Chr.). In Amente heerst Ariël met zijn strafgeesten, een plaats, die door vuurstromen en vlammenzeeën verschrikkelijk is.[4] Het maakt de indruk, dat de Kopten uitgegaan

---

[1]) A. Piankoff, *La descente aux enfers* etc.; Maria Cramer, *Die Totenklage bei den Kopten*, Wien 1941, Ak. der Wiss. in Wien, Phil. Hist. Kl. Sitzungsber. 219 Bd. 2 Abh. S. 72–74; S. Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*, 1951, S. 123–127; O. H. E. Burmester, *Egyptian Mythology in the Coptic Apocrypha*, Orientalia VII, p. 355–367.

[2]) Misc. CLXII; Hom. XXX; Apocr. LXI; Egyptian Mythology in Coptic Writings.

[3]) Carl Schmidt, *Gnostische Schriften in Koptischer Sprache*, Leipzig 1892, S. 413: Die Unterwelt.

[4]) Pistis Sophia, 255.

zijn van bijbelse voorstellingen, maar, waar de mogelijkheid bestond, deze in Egyptische geest uitgewerkt hebben.

Hiervan mogen enkele voorbeelden gegeven worden. De plaats der veroordeling wordt vaak genoemd: Waar wening is en knersing der tanden (Matth. 8: 12), waar hun worm niet sterft (Jes. 66: 24; Marc. 9:48). Deze plaatsen staan in de bijbelse literatuur tamelijk alleen. In de Koptische geschriften wordt dit echter in den brede uitgewerkt. Daar is sprake van wormen en slangen, die de dode bedreigen. Uit de bovengenoemde geschiedenis van Pisentius [1]: „Toen men mij meegenomen had naar de buitenste duisternis, zag ik een plaats, die meer dan 100 el diep was, vol slangen (*Gatfi* = Eg. d̲df.t). Op een elk van hen waren zeven koppen en hun gehele lichaam was begroeid als van schorpioenen. En er waren ook grote slangen op die plaats, terwijl het een grote schrik was, hen te zien. Er waren slagtanden in zijn bek als ijzeren palen. Men nam mij en wierp mij voor die slang, die niet slaapt in eeuwigheid, terwijl hij naar mij bijt." In de oud-Egyptische literatuur over het dodenrijk, zoals het Boek der Twee Wegen, Poortenboek en Am-Doeat, wemelt het van slangen, terwijl in de pyramidenteksten slangenbezweringen toegepast worden, om de dode koning in het hiernamaals tegen een beet van deze dieren te beschermen.

In het dodenrijk verbrijzelt Christus de poorten der hel. De term is natuurlijk ontleend aan Matth. 16:18, welke plaats geciteerd wordt in een verhandeling van Eusebius van Caesarea [2]: „Hij is het, die gezegd heeft: De poorten van Amente zullen haar niet overweldigen. De concrete manier, waarop Christus volgens de Koptische geschriften de houten of bronzen deuren verbrijzelt, roept gedachten op aan Egyptische teksten, waar deze poorten zijn afgebeeld, soms bewaakt door slangen. Dodenboekteksten leren de dode bezweringen, om de poortwachters te dwingen, hem door te laten. In het apocryphon van Bartholomeus [3]) zegt de Dood tot zijn zoon de Pest in de dagen tussen Christus' dood en opstanding: „Loop snel naar beneden naar Amente. Bescherm u zelf goed. Sluit de deuren van Amente, totdat ik ontdekken kan, wie mij bedrogen heeft." In een tekst uit een Koptisch dodenritueel begeleiden drie engelen de dode in het hiernamaals, opdat zij de gevaren, die daar dreigen, overwinnen. De wens wordt uitgesproken: „Mogen voor hem (de dode) de poortwachters

---

[1]) Amélineau, t.a.p. 148. [2]) Budge, *Hom.* 133.
[3]) Budge, *Apocr.* 9.

(*Emnoet*) vluchten, de vreselijke sprekers".[1]) Deze tekst bewaart de voorstelling, dat de poorten der hel door wachters worden bewaakt. De vignetten bij de hoofdstukken 145 en 146 van het Egyptische Dodenboek (Nieuwe Rijk) beelden de poortwachters uit in diervorm en met messen gewapend. Ook het Boek der Twee Wegen uit het Middenrijk vertoont monsters, die met messen de dode bedreigen.[2]) De naam van de vierde poort uit B.D. 146 is: ,,Machtig van messen, meesteresse der twee landen, die de vijanden van ,,De Vermoeide van Hart" (= Osiris) beschadigt". De apocalypse van Paulus beschrijft de ,,machten der duisternis, enigen met een leeuwenkop, terwijl er ijzeren borstkurassen vol vuur op hen gelegd zijn en er slagzwaarden in hun handen zijn" [3]).

In de oud-Egyptische literatuur (Poortenboek, Am-Doeat) wordt de tocht van de zon door het dodenrijk beschreven. Sommige doden, die gezondigd hebben, krijgen de zon nooit te zien. Anderen leven bij het zien van de zon op en begroeten hem, maar breken uit in geween, wanneer de zon hun afdeling verlaat en de deur achter hem dichtslaat, hen weer in duisternis achterlatend. In het Johannesevangelie wordt Christus het Licht der wereld genoemd. Daarbij aanknopend bewaren de Koptische teksten toch herinneringen aan het oude Egypte. Piankoff citeert in dit verband [4]) een homilie van Johannes Chrysostomus, waar van de onderwereld wordt gezegd: ,,Inderdaad was deze plaats duister tot het moment, waarop de zon der gerechtigheid er in is afgedaald en deze heeft verlicht en in een hemel getransformeerd". In een Koptisch document [5]) zegt Lazarus na zijn opstanding: ,,Gezegend zijt gij, Jezus, gij voor wiens stem Amente siddert, deze, die mij geroepen heeft uit de doden. [6]) Wiens goddelijk licht zij wensen te zien, die in Amente zijn." Een andere tekst zegt van Christus: ,,Zijn licht ging haastig op in Amente".[7])

In Egyptische afbeeldingen worden de gefolterde goddelozen massief zwart getekend, terwijl anders in de papyri personen met lijntekeningen en contouren weergegeven worden.[8]) Vergelijk hiermee wat in een Koptische tekst van een zondaar gezegd wordt: ,,Uw zonden drukken een stempel op uw ziel, die zwart is als een zak".[9])

[1]) Cramer, *Totenklage*, S. 72.

[2]) Voor de Kopt. lit. Morenz, *Geschichte von Joseph*, S. 68, bij XXII.1 (Sahidisch), scherprechters (dèmios) op donkere wegen in het hiernamaals.

[3]) Budge, *Misc.* 556. [4]) T.a.p. p. 42.

[5]) Lacau, *Mifao* IX, Le Caire 1904. Fragments d'Apocryphes Coptes, p. 85.

[6]) *Mmof* te emenderen in *Mmooy*. [7]) Budge, *Hom.*, 129.

[8]) B.v. papyrus Louvre I 3297 (niet gepubl.). [9]) Budge, *Apoc.*, 161.

Apa Paulus kon gelovigen en ongelovigen onderscheiden. Bij het binnengaan van een kerk (dus tijdens het leven op aarde) zag hij iemand, ,,die zwart was'' en ,,wiens gehele lichaam in duisternis was'' [1]). Dit was een ongelovige.

De Kopten spreken vaak van een vurige rivier [2]) in de onderwereld. Alle doden moeten deze passeren. De rechtvaardigen worden er niet door gedeerd. Men passeert deze rivier (die vooral met de Griekse term Acheroesia, Acheron wordt genoemd) op weg naar de troon van de hemelse rechter. Soms is deze vuurstroom ook de plaats, waar de zondaren als straf er in ondergedompeld worden. Kropp [3]) wijst er op, dat deze voorstelling terug kan gaan op Dan. 7:9, waar een vuurstroom uitgaat van de troon van God. In de Slavische Henoch 10:2 komt een vuurpoel als strafplaats [4]) voor. In de derde afdeling van het Poortenboek is een vuurmeer, dat de zondaren kwetst, maar niet de rechtvaardigen. In het Boek der Twee Wegen worden de landweg en de waterweg gescheiden door een rode strook, waarbij vermeld staat, dat dit het vuur is, dat de dode moet ontwijken. Hier volgen nog enkele citaten uit Koptische teksten: ,,De zee van de vuurrivier (meet) 30 golven van oever tot oever... Wie de naam van Johannes (de Doper) gedenkt... (voor hem) pleegt de vuurrivier te worden als het water van het bad''.[5])

Hier is de vuurrivier een plaats, waar iedere dode door moet trekken, eer hij voor Christus verschijnt. Pisentius zegt voor zijn dood [6]): ,,O heilige martelaar van Christus, God, Ignatius, Theophorus, wees met mij tot ik deze vuurrivier overgetrokken ben, die voor het aangezicht van Christus stroomt, want groot is de angst voor deze plaats... Wie is de mens, die er aan ontsnappen kan, met de vuurrivier kennis te maken?'' In de Acta Pauli betekent de vuurrivier een definitieve straf [7]): ,,Ik Paulus zag een grote vuurrivier, die golven met zich mee voerde, terwijl een menigte mannen en vrouwen er in ondergedompeld was.'' Naar gelang de zwaarte van de zonden, die zij hebben begaan, zijn sommigen er in weggezonken tot de knieën, anderen tot de hals enz.

In vele godsdiensten wordt de hellesmart voorgesteld als een brandend vuur. Wat de Koptische geschriften hierover bevatten,

---

[1]) Zoega, 320.
[2]) W. Vycichl, *Der Feuerstrom im Jenseits,* Wien, Arch. für Aeg. Arch. I Jahrg. 1938, S. 263–264. Morenz. Erl. bij XIII. 9.
[3]) T.a.p., par. 159. [4]) Verg. Openb. 20:14. [5]) Budge, *Apoc.* 141.
[6]) Amélineau, t.a.p., 160. [7]) Budge, *Misc.*, 538.

kan ontleend zijn aan Joods-Christelijke Gehenna-voorstellingen. Toch worden ook hier enkele bijzonderheden aangetroffen, die doen denken aan Egyptische voorbeelden. In de Egyptische literatuur over het hiernamaals, het boek van de holen der onderwereld (ḳrr.wt), Poortenboek, Am-Doeat, Dodenboek hoofdstuk 17, worden vurige cellen genoemd (ḥ'd.w), bewaakt door leeuwengodinnen of koperen kookketels, waarin de zielen der zondaren verbrand worden (wh'.t, ktw.t, ḥri.t). Deze komen ook voor in de Koptische bronnen (*Trir*, *Hroo*). Van Christus wordt bij de descensus gezegd: „Hij stopte dicht de brandende koperen ovens''.[1]) Johannes bidt, om bij zijn dood gevrijwaard te blijven van de verschrikkingen in het hiernamaals: „Moge de vurige oven (*Hroo*) krachteloos worden''.[2]) Hetzelfde woord komt voor in een Egyptische tekst in het boek van de holen der onderwereld. Daar wordt de schaalvormige ketel afgebeeld, waarin de vijanden van de zonnegod Re worden verbrand. De tekst zegt: „Re spreekt tot dit hol: O... god, groot van gestalten, brandend van vuur, opspringend van vlam in de kookketel (ḥri.t = Koptisch *Hroo*), die gij bewaakt, aan welke toegeteld zijn de hoofden en de harten van mijn vijanden, die tegen mij rebelleren. Het vuur, dat in haar is, wordt niet uitgeblust. Plaats uw vlam, zet uw vuur in al mijn vijanden''.[3]) Een put, waarin goddelozen gefolterd worden, heet in de Koptische teksten *Hi-eit*.[4]) Dit woord komt in de Egyptische teksten voor als ḥ'd, een vurige martelcel. [5])

De oude Egyptenaar zag zich in het hiernamaals bedreigd door allerlei monsters, soms in mensengestalte en met dierkoppen. Het Boek der Twee Wegen wemelt er van en talrijke vignetten van het Dodenboek brengen deze in beeld. Zij komen ook voor in de Koptische teksten. De mummie, met wie Pisentius spreekt, vertelt over het dodenrijk [6]): „O, hoeveel wilde dieren zag ik op de weg, o hoeveel machten, die martelden.''

De voorstelling, dat men in het hiernamaals langs gevaarlijke kronkelwegen moet gaan, is eveneens Egyptisch. Het Boek der Twee Wegen beeldt deze af. In de geschiedenis van Joseph de timmerman bidt Jezus tot God ten behoeve van zijn aardse vader, dat er engelen gezonden mogen worden, opdat diens ziel niet op de ver-

---

[1]) Lacau, *Fragments d'Apocr. Coptes*, p. 46, regel 11ss.). [2]) Budge, *Apocr.* 57.
[3]) Piankoff, *Livre des Quererts* Pl. LXVII, 7.
[4]) Budge, *Misc.*, 538: Pistis Sophia, 257.
[5]) B.D. 17: Am-Doeat 11e uur.
[6]) Amélineau, t.a.p., 148.

schrikkelijke wegen zal behoeven te gaan, waarop het ontzettend is te treden.[1])

Kwelduivels komen in de Joods-Christelijke geschriften voor. Strafengelen bestraffen de verdoemden.[2]) In de Egyptische „Jenseitsführer", zoals het Poortenboek, zijn zij in groten getale en in allerlei vormen afgebeeld. Van beide zijden kan er invloed geweest zijn, die hen in de Koptische literatuur bracht. „Zij zullen u overleveren in de handen van de meedogenloze engelen en zij zullen u geselen met vurige gesels tot in eeuwigheid" [3]). De Egyptische mummie zegt tot Pisentius [4]): „Zij gaven mij over in de handen van veel meedogenloze beulen, elk van verschillende vorm (diervorm)". Hij vertelt over de onderwereld [5]): „Er waren ijzeren vorken in hun handen en ook ijzeren pieken, die drie punten hadden, die zij in mijn zijden staken, terwijl zij hun tanden tegen mij knarsten." De van de middeleeuwse afbeeldingen zo bekende drietandvork, waarmee duivels de zondaren als stukken vlees in kookpotten prikken, zijn dus reeds in de Koptische teksten bekend.

Hoewel de invloed van de Joods-Christelijke apocalyptiek het grootst is, zijn er in de voorstellingen van de Kopten omtrent het hiernamaals zeker nog overblijfselen van de Egyptische godsdienst. Zo is het niet onmogelijk, dat het inferno van Dante en de hellevoorstellingen in de beeldhouwwerken der Franse kathedralen, volgens welke duivels met sadistische vreugde zondaren martelen, ten dele nog hun oorsprong vinden in het oude Egypte.

Behalve de oud-Egyptische en de Joods-Christelijke voorstellingen kunnen ook de Griekse van invloed geweest zijn. De Grieken wisten van een nederdaling ter helle, een „katabasis". De Nekya van de Odyssee [6]) beschrijft een onderwereld bevolkt met slangen, monsters en wilde dieren. De folterplaats der onderwereld heet de „tartaros", een term, die ook in de Koptische literatuur voorkomt. Hier worden de onverbeterlijke zondaren als in een gevangenis opgesloten. Vooral bij de mystieke secten ontwikkelde zich het geloof in helse straffen. De Orphici waren de eersten, die deze straffenleer uitwerkten. Beulen voltrekken gruwelijke folteringen. Zij binden hun slachtoffers met kettingen en slaan met gesels. Deze geseling is

---

[1]) Morenz, *Die Geschichte von Joseph,* Übersetzung XXII, 1 en Erläuterungen bij XIII, 6.

[2]) Aeth. Henoch 53:3 vv.; M. A. Beek, *Inleiding tot de Apocal.*, blz. 101.

[3]) Budge, *Apoc.* 166. [4]) Amélineau, t.a.p., 148.

[5]) Amélineau, t.a.p., 147. [6]) F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949, p. 65.

niet in de Egyptische hellestraffen bekend en kan dus in de Koptische literatuur Griekse invloed zijn.[1]) De Erinyen brachten in de hel vuurstraffen toe met brandende fakkels [2]) en daar was het Periphlegeton, de vuurrivier, die louterend werkte, maar ook als eeuwige straf kon dienen. Deze voorstelling gaat op de Perzen terug.[3]) Een Griekse descensus-voorstelling is ook die van Heracles. Hij daalt af naar de onderwereld en overwint Cerberus. Bij Seneca verschrikt hij de daemonen in de onderwereld. Hij breekt de heerschappij van de Dood. De zielen, aan de kwelling ontheven, stijgen ten hemel.[4]) Al waren de Kopten zelf Egyptenaren, in hun literatuur spreken naast Egyptische- ook Joods-Christelijke en Griekse voorstellingen mee. In hun benamingen voor de onderwereld Amente (Eg.), Gehenna (Joods-Chr.) en Tartaros of Chaos (Gr.) komt dit reeds tot uiting. Tussen de tijd der Kopten en de klassieke Egyptische oudheid ligt een lange periode van Hellenistische beschaving, waarin een vermenging van verschillende Oosterse godsdiensten plaats had. Het is daarom goed, de Egyptische invloed niet te overschatten en wat betreft de Koptische voorstellingen omtrent de onderwereld te spreken van survivals van voor-Christelijk syncretisme.

---

[1]) Budge, *Apoc.* 166, *Mastigx nkooht*, vurige gesel.
[2]) Zie vorige blz. citaat noot 3.
[3]) Cumont, *Lux Perpetua*, p. 224. [4]) Cumont, *Lux Perpetua*, p. 233.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

B. Essers, *Een oudindische symboliek van het geluid.* (Van Gorcum & Comp., Assen.)

In het onlangs posthuum verschenen ‚Symbool en Werkelijkheid' van Prof. W. B. Kristensen is ook opgenomen diens laatste mededeling voor de Kon. Akademie: De slangenstaf en het spraakvermogen van Mozes en Aäron. Hierin noemt deze grote phaenomenoloog het woord een ,,goddelijke ingeving, een bezielde werkelijkheid'' en de naam van iets ,,de formulering van zijn idee''; doordat de naam werd uitgesproken, kreeg elk voorwerp zelfstandig bestaan. Hieruit blijkt reeds hoe moeilijk het is een juiste voorstelling te krijgen van het antieke woordbegrip, dat hier geen louter middel van mededeling, conventioneel teken van voorwerpen of voorstellingen is, maar de medegedeelde werkelijkheid zelve in ideële gedaante. Doordat de aardgod en de vorst der goden Geb spreekt, ontstaan alle geschapen dingen; het Egypt. mdw, het Gr. rêma, het Hebr. dabar en het Assyr. amatu betekent niet alleen woord, maar ook de er mede bedoelde werkelijkheid. Want ,,in het woord was leven'' en ,,het woord was vlees geworden''.

Het is goed zich de zo moeilijk te benaderen aard van het woord in de oude godsdiensten voor ogen te stellen, wil men een juiste waardering geven van de dissertatie van Dr Essers, die een proeve wil zijn van archaïsche godsdienstphaenomenologie en godsdienstphilosophie. Want het is een zware taak om zich zo zeer te distantiëren van de in onze cultuur gangbare opvattingen over de taal dat men toegang vindt tot die ener zo geheel andere cultuur, die men aan zijn tijdgenoten duidelijk moet maken.

Na een inleiding over de betekenis van het spreken en het woord in de oudindische godsdienst en over de inhoud en de interpretatie speciaal van de Rg- en de Atharvaveda, gaat hij aan de hand van talrijke teksten uit deze heilige boeken na wat de bedoeling is van het spreken van de niet-priesterlijke wezens in de cosmos en de cultus en van het woord van de priester, waarna als vierde hoofdstuk een Besluit volgt.

Het is onmogelijk om in kort bestek een uiteenzetting te geven van de vaak boeiende en diepzinnige inhoud van dit proefschrift, laat staan een critische bespreking. Wij volstaan met er op te wijzen dat het voor de godsdienstphaenomenologie en in het bijzonder voor de anthropologie van grote betekenis is dat zulke studies worden ondernomen. De taal is de meest karakteristieke uiting van de mens en dus tevens een belangrijke weg om hem hieraan te leren kennen in al de mogelijke schakeringen van het mens-zijn, die in de geschiedenis aan de dag zijn gekomen. De oud-indische geschriften blijven op dit terrein om vele redenen een van de meest boeiende bronnen voor zulk een onderzoek, dat nog veel te weinig verricht wordt. Het is dan ook zeer te hopen dat de schrijver zal voortgaan om in deze richting de godsdienstige anthropologie te dienen in de geest van zijn leermeester Prof. van der Leeuw, die altijd van de noodzaak hiervan heeft getuigd. K. A. H. Hidding

Numen.

Onder auspiciën van de International Association for the History of Religions is vorig jaar bij de uitgevers E. J. Brill de eerste jaargang verschenen van een nieuw internationaal godsdienstwetenschappelijk tijdschrift, Numen. Het staat onder redactie van Prof. R. Pettazoni, de voorzitter van het genoemde genootschap. Het eerste nummer bevat o.a. een ‚Confession scientifique' van wijlen G. v. d. Leeuw en het eerste deel van een lange studie waarin G. Widengren over ‚Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte' schrijft. Het tweede nummer bevat, afgezien van kleinere bijdragen, een methodisch artikel van de Londense godsdiensthistoricus E. O. James, een studie van de Zweedse classicus M. P. Nilsson over ‚Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik' en een bijdrage van O. Cullmann over het actuele probleem van de Entmythologisierung van het Nieuwe Testament.

T. van Baaren

Sigmund Mowinckel, *Religion und Kultus.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1953.

De grote Noorse oudtestamenticus geeft onder deze titel een boek dat men in Nederland het beste kan aanduiden als een ‚phaenomenologie'. Hij onderscheidt in de inleiding drie verschijningsvormen van de godsdienst: cultus, mythos en ethos. Het is van Mowinckel niet anders te verwachten dan dat vooral de eerste grote nadruk ontvangt. Ingevat door een inleiding aan het begin en een ‚Rückblick' aan het eind bevat dit boek daartussenin 19 hoofdstukken waarvan meer dan 10 geheel of hoofdzakelijk aan de cultus zijn gewijd. De grote plaats die dit onderdeel krijgt is echter duidelijk in de titel uitgedrukt. Het is een voorrecht een groot specialist van het Oude Testament nu eens over deze algemene problemen aan het woord te horen. Dit betekent niet dat men niet vaak met hem van mening zal verschillen of vraagtekens zal zetten bij wat voor de schrijver vast staat, maar wel dat de hoek waaronder hij de algemene vragen aanpakt op allerlei punten weer nieuw licht werpt. Terwijl het phaenomenologische werk van wijlen v. d. Leeuw in de eerste plaats van de primitieven en Griekenland uitging, en de soortgelijke studies van Eliade sterk bepaald worden door zijn verleden als indoloog, gaat Mowinckel bewust uit van de godsdienst van Israël. Een phaenomenologie van de religie is door niemand nog geschreven, omdat alle werken van deze aard hun grondbegrippen in de eerste plaats aan een bepaalde religie of een bepaalde groep van religies ontleenden. Hoe meer partiële phaenomenologieën er echter verschijnen, des te dichter bij komt de mogelijkheid tot het schrijven van een volledige. Het ligt in de aard van de zaak dat de paragrafen over de primitieve volken het minst origineel zijn en misschien ook het meeste aanleiding tot bedenkingen geven. Zo kan rec. met schrijvers opvattingen over magie in het geheel niet meegaan, om althans één concreet punt te vermelden. Het eindoordeel blijft echter: een belangrijk boek voor iedereen die met godsdienstwetenschap of theologie te maken heeft. T. v. B.

OUDE TESTAMENT

Luc. H. Grollenberg, O.P.: *Atlas van de Bijbel*, met medewerking van Dr A. van Deursen, 2e dr. Elsevier, Amsterdam-Brussel 1954.

Met grote belangstelling heb ik uitgezien naar deze veelbelovende uitgave; met nog grotere waardering heb ik met het werk, waarvan mij een exemplaar der tweede editie naar Jeruzalem werd opgezonden, kennis gemaakt. Aan deze uitgave is kosten noch moeite gespaard, de uitvoering, de talrijke prachtige foto's, de schitterende kaarten, ook de beschrijvende of liever verhalende tekst verdienen alle lof. Ik ken geen mooiere uitgave van een Bijbelatlas dan deze en meen dat ze de Amerikaanse Westminster Atlas overtreft.

Het werk is in hoofdzaak samengesteld door pater Dr Grollenberg, die het fotomateriaal en de tekst verzorgde, terwijl blijkbaar Dr van Deursen de supervisie had over de kaarten. Uit deze samenwerking is een werk ontstaan dat men zonder overdrijving een standaardwerk mag noemen en dat niet spoedig overtroffen zal kunnen worden. Dit boek zal jarenlang de markt op dit gebied beheersen, en mag in geen bibliotheek van een theoloog ontbreken. Wat een materiaal voor eigen studie en voor illustratie bij Bijbellessen voor school en catechisatie is hier bijeengebracht! Zowel uit de oud-oosterse wereld als uit het Palestijnse landschap. Het fotomateriaal is schitterend gereproduceerd en van zorgvuldig bewerkte onderschriften voorzien. Er zijn zeldzaam mooie en duidelijke landschapsfoto's van Palestina en de omliggende bijbelse landen en vele artistieke platen uit de wereld van de oud-oosterse kunst opgenomen. Ik kan er niet aan denken ook maar een aantal te noemen, want daarvoor is het getal bijzonder geslaagde afbeeldingen te groot.

Zeer belangrijk is ook het toegevoegde register van bijbelse plaatsen (en personen).

Er is slechts weinig te noemen, dat men gaarne zou hebben zien opgenomen en dat men hier mist; een kaartje van de ontwikkeling van de stad Jeruzalem van de vroegste tijden tot de N.T.-ische tijd zou ik gaarne hebben gezien. En vooral gegevens over de voor-historische en voor-Israëlietische periode van Palestina.

Misschien zou men later de platen van tabernakel en tempel door andere reconstructies kunnen vervangen.

Enkele malen is te gemakkelijk een oude, meer traditionele opvatting gevolgd, bijv. van de woestijnreis, van de ligging van Gilgal (blz. 55), van Netofa (Kaart 15; dit laatste is door de opgravingen bij Barnat Rachel van dit jaar vrij zeker geïdentificeerd als liggend tussen Jeruzalem en Bethlehem). Op plaat 192 komt het cijfer 10 tweemaal voor, eenmaal foutief bij het duitse hospitaal op de Olijfberg, terwijl cijfer 11 in de lucht hangt en blijkbaar bedoeld is voor de plaats van de vroegere Hebreeuwse Universiteit. Kaart 24 met de muren van Nehemia biedt een niet-zekere voorstelling (vgl. nu bijv. Isr. Expl. Journal 1954, 237 v.v.).

Wat de tekst betreft, heb ik grote waardering voor de kundige behandeling van de bijbelstof. Naar mijn gevoelen had hij hier en daar wat bondiger kunnen zijn; nu wordt praktisch een hele bijbelse geschiedenis geboden. Tegen enkele voorstellingen heb ik bezwaar, bijv. tegen het te sterk symboliseren der getallen (blz. 31), tegen het enigszins verwarrend beeld van de kritische bijbelwetenschap tegenover de resultaten der archaeologie (35), tegen de voorstelling van de verhouding van Septuaginta en Masora (109). Drukfouten heb ik weinig gevonden. Op blz. 105 (5e alinea) staat een drukfout: Bega i.p.v. Beqa.

Nogmaals: een prachtboek voor niet te hoge prijs.

Jeruzalem TH. C. VRIEZEN

HANS WALTHER WOLFF: *Eine Handbreit Erde*, Luther Verlag, Witten Ruhr (132 blz.).

Dit „Kleines Palästinatagebuch", dat verhaalt van een reis naar het Nabije Oosten van 6 Aug. tot 20 Oct. 1953, is zeer goed gesteld en bevat vele aardige beschrijvingen van plaatsen in Libanon, Syrië en Jordanië. Er zijn enige foto's aan toegevoegd. Een aantrekkelijk boekje. TH. C. V.

NIEUWE TESTAMENT

ERNST PERCY, *Die Botschaft Jesu*, eine traditionskritische und exegetische Untersuchung, Lund 1953, IX – 324 S. (Lunds Universitets Arsskrift N.F. Avd. 1 Bd 49. Nr 5).

In het kort duidt de Schr. S. 1–4 zijn methode aan: deze is, zoals de ondertitel van het boek aangeeft, „traditionskritisch" en exegetisch. Hij zoekt naar de criteria ter beslissing van de vraag wat in de stof der Evgg. van Jezus zelf en wat van de oudste Gemeente afkomstig is. Een van de beslissende criteria is voor hem of een woord van Jezus past in de situatie der oudste Gemeente of niet. Past het niet, dan heeft het grote kans authentiek te zijn! Percy beseft, dat in deze methode onzekerheden liggen. Zo staat het authentieke gegeven van de verzoeking in de woestijn volgens schr. in een niet-authentiek kader (Mt. 4: „eine Art Haggada zu der Mk-Notiz", S. 16/7). In het 2e hoofdst. behandelt hij de gegevens omtrent „Busspredigt und Heilsbotschaft". Was de prediking van Jezus overwegend boeteprediking of heilsboodschap? Bij de beantwoording van deze vraag valt voor de schr. Mk 1^{15} zonder argumentatie als „redaktionelle Bildung" (20) uit, maar wordt naar de inhoud (Kon. Gods) weer geaccepteerd als teruggaande op Jezus (21). De nabijheid van het Kon. Gods was in ieder geval de kern van de boodschap van Jezus. Zijn nu het Rijk en de boete de totale inhoud van zijn boodschap? Percy is van mening, dat de directe bewijzen voor de vergeving der zonde door Jezus ontbreken (Mk 2^{5} par. „kaum mit Sicherheit authentisch", 27). Hij ziet in Jezus' boodschap meer de heilsboodschap dan de eisende boeteprediking: Jezus biedt het heil aan, het is een gave (37). Hij beschouwt zichzelf als de bemiddelaar van het Rijk voor de mens (35). De schr. bestrijdt hier

voortdurend de opvattingen van Bultmann, die deze situatie moralistisch mistekent. Bij de bespreking van de zaligsprekingen uit de Bergrede (het enige directe voorbeeld van de heilsboodschap van Jezus zelf) geeft Percy op S. 45–81 een uitvoerige, zeer gefundeerde behandeling van de betekenis der *ptoochoi* uit Lk 6^{20} (deze versie de oorspr., 43). Deze excurs is een bijzonder welkome aanvulling van de literatuur over dit probleem, waarbij hij naar goed-zweedse traditie al het verschenene (voor zover mij bekend) grondig bespreekt. Hij concludeert, dat de „armen" gewoonlijk mensen in werkelijke nood waren (niet synoniem met vroom of rechtvaardig). De *anawim* als religieuze groep of partij zijn een mythisch postulaat op grond van gegevens uit de Evgg. (69, 70). Percy voelt echter, dat o.a. de *Hab.*-comm. XII, 2–10 nog wel enige problemen open laat (in de *ebjonim* aldaar arm en vroom synoniem?; 77–81). Jezus geeft deze werkelijke armen deel aan het Rijk (84), omdat zij het in hun nood als een gave ontvangen (89; vgl. de zuivere receptiviteit der kinderen). De gegevens over rijkdom en armoede onderstrepen vlg. Percy deze opvatting. Zeer grondig wordt Lk 16^{19-31} besproken als een stuk boeteprediking van Jezus tegenover de rijken (rijkdom en Rijk zijn onverenigbaar; 93–105). Het zgn. ebjonietisme van Lukas schijnt dus op Jezus zelf terug te gaan (106). Uit eigen volmacht brengt Jezus deze boodschap (108). De eis der boete is één met de heilsboodschap. Tegenover Bultmann formuleert de schr. aldus: „der Gott Jesu fordert alles, weil er zuerst selbst alles gibt" (115).

Het 3e hoofdst. „Die Forderungen Jesu" bespreekt grondig de antithesen uit de Bergrede (Mt 5^{21} vlg.). De volstrekt nieuwe eisen van Jezus zijn zelf een stuk van de nieuwe werkelijkheid van het Kon. Gods (164). Dit laatste komt aan de orde in het 4e hoofdst.: het Rijk wordt als gave van een nieuwe gemeenschap reeds heden aan de mensen gegeven. Een nieuwe orde treedt in de plaats van de oude orde der Wet. En Jezus zelf is de drager daarvan.

Het laatste (5e) hoofdst. geeft een alzijdige behandeling van alle vraagstukken de „Zoon des mensen" betreffende. Jezus had het bewustzijn dat hij een centrale plaats innam in het Rijk, maar volgde niet de traditionele messiaanse opvattingen (225 ff.). Met Bultmann beschouwt de schr. de Ces.-Fil.-pericoop als een „schriftstellerische Bildung" (229), maar onderstreept weer, dat Jezus zelf het messiaanse heil is. Dit in tegenstelling met Bultmann, die niet verder komt dan een authentieke *boodschap* van Jezus (238). Jezus noemde zich reeds op aarde „Zoon des mensen", omdat zijn werk een voorstadium van de definitieve openbaring van de Zoon des mensen was (259). De Vader-Zoon-text Mt 11^{27} par. geeft uitdrukking aan de unieke gemeenschap tussen Jezus en God (266). Het messiasgeheim uit het Ev. van Mk is wel een theologische idee van de evangelist (276), maar bevat een kern van werkelijkheid uit het leven van Jezus zelf, daar deze zich niet direct geponeerd heeft als messias (286, vgl. 293). „Wir haben es somit bei Mk im Grunde mit derselben Anschauung von der Geschichte der christlichen Offenbarung wie bei Paulus zu tun: erst die Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen ist das christliche Evangelium;" (294). Met een excurs over de

verheerlijking op de berg besluit Percy dit rijke boek (hij laat hier de quaestie der authenticiteit open). In de ,,Nachträge" verwerkt hij o.a. de nieuwste literatuur. Uitmuntende registers vervolmaken dit mooi uitgegeven boek.

Wij missen node aan het einde een samenvatting van alle resultaten. Dit is temeer belangrijk, omdat onder de last van de exegetische discussie zo licht het positieve resultaat verdwijnt. En dit positieve resultaat is bij Percy niet gering. Wij bevinden ons met deze auteur tegenover de hyper-critiek van Bultmann op de weg van het normaal-critische onderzoek der oud-christelijke tradities. Dit werk doet denken aan *La vie de Jésus* van Maurice Goguel, die in 1932, tijdens de bloei van de ,,formgeschichtliche" methode, diametraal staande tegenover de toenmalige tendenzen, zocht naar het historische fundament, waarop een ,,leven van Jezus" zou gebouwd kunnen worden. Zo staat Percy meestal op allerlei bedreigde punten tegenover Bultmann. In wat hij als authentiek poneert o.i. met succes. Het is echter de vraag of het minimum, dat de schr. vindt, niet groter van omvang is. Hij rekent te weinig met de waarde van tradities in een oud-oosterse samenleving. Hij heeft er niet genoeg oog voor dat ook vóór Pasen zich om Jezus het begin vormt van een nieuwe Gemeente: op grond hiervan schat ik dan ook de kans op authenticiteit van de Ces.-Fil.-pericoop in haar voornaamste bestanddelen groter dan de schr. meent. Het complexe karakter van dit werk brengt mee, dat nu eens uitvoerig, dan weer zeer vluchtig geargumenteerd wordt, zodat men op allerlei punten niet bevredigd wordt. Moet men conservatief zijn om verband te zien tussen de proselietendoop en de doop van Johannes? (10). De kans op authenticiteit van Mk 2^5 lijkt mij zeer groot (27)! Ondanks het boeiende betoog van Percy blijft men zich afvragen of $Mt5^3$ toch niet de juiste exegese van de *ptoochoi* geeft (89). Ik zie niet in, dat Jezus volgens Mk 2^{28} en 7^{15} ook reeds tijdens zijn leven boven de Wet stond (296, noot onderaan; aldaar ook: 1 Kor. 2^8 *engelen*?). Enz. Ondanks de vele bezwaren, die tegen dit boek kunnen ingebracht worden, is het voor onze continentale positie een zeer waardevol boek, dat de gehele huidige status van het wetenschappelijk onderzoek der Evgg. weerspiegelt en tussen de duitse en engelse wetenschap op zeer bekwame wijze een bemiddelende positie inneemt. Hij geeft, geheel anders dan Bultmann, de criticus het prettige gevoel, dat er met hem te discussiëren valt.

P. A. van Stempvoort

KERKGESCHIEDENIS

B. A. van Kleef, *Geschiedenis van de Oud-katholieke Kerk van Nederland*, 2e dr., Van Gorcum & Comp., Assen 1953, 267 blz., ing. f 8,25, geb. f 9,50.

De auteur, hoogleraar aan het Oud-kath. Seminarie te Amersfoort, heeft een zeer leesbare, overzichtelijke en aanbevelenswaardige beschrijving gegeven van de historie der Oud-katholieke kerk hier te lande. Hij onderscheidt vier tijdvakken. Het eerste loopt van de stichting der kerk door Willebrord tot 1559, waaruit blijkt dat de Oud-katholieke kerk zich-

zelf beschouwt als de ware voortzetting van het oorspronkelijke katholicisme, in tegenstelling tot het *Rooms*-katholicisme, zoals zich dat door de toenemende centralisatie onder het pauselijk gezag vooral na Trente heeft ontwikkeld. Het tweede tijdvak handelt over de conflicten tussen het kapittel van Utrecht en Rome, waarbij de bestrijding van het Jansenisme door de Jezuieten zulke fatale gevolgen heeft gehad. In het derde en vierde deel volgt de geschiedenis van de Oud-katholieke Kerk sedert haar breuk met Rome (1723) en sedert het Vaticaans concilie, toen deze breuk volstrekt onherstelbaar werd en ook in het buitenland Oud-katholieke kerken ontstonden.

Wij willen n.a.v. de lectuur van dit boek enkele opmerkingen maken en vragen stellen. De bouw van het eerste kerkje te Utrecht is niet aan Dagobert I te danken (5); er bestond reeds in de dagen van de Merovingische vorsten Theodebert II en Chlotarius een kerkje, dat door Dagobert aan de bisschop van Keulen werd geschonken. – Dat Bonifatius zijn directieven niet slechts uit Rome ontving, doch die ook bepaald wenste en van heler harte gehoorzaamde, blijft in de schaduw (13). – Wij hebben er geen behoefte aan de practijken der Jezuieten in bescherming te nemen, maar uitdrukkingen als: ,,De Jezuietenorde is de ,,S.S." van de Paus" en ,,Thans is de kerk er alleen voor de paus" ontsieren een historisch werk. – Hoe is precies de verhouding tussen de Nederlandse Oud-katholieken en het Jansenisme? Enerzijds heet het Jansenisme een zuiver franse aangelegenheid (113) er we vernemen dat Nederlandse Oud-katholieken herhaaldelijk de beschuldiging van Jansenisme verworpen hebben (157, 171), anderzijds is de Oud-katholieke sympathie voor het Jansenisme – ook bij de schrijver – duidelijk. Maar in hoever men niet slechts van een ,,juridisch Jansenisme" mag spreken, doch ook de theologische denkbeelden van Janssenius zijn aangehangen, wordt niet geheel duidelijk. – Menen de Oud-katholieken dat de verbinding van thomisme en augustinisme te handhaven is? – Op blz. 81 staat een vergissing: de Bartholomeusnacht komt niet ten laste van Lodewijk XIV en had niet in 1681, maar al in 1572 plaats.

Het boek is voorzien van een groot aantal aantekeningen (lastig is dat ze gezamenlijk aan het einde van het boek en niet aan de voet van de bladzijden zijn geplaatst), literatuuropgave en register.

W. F. DANKBAAR

Melanchthons Werke in Auswahl, II. Band, 2. Teil. *Loci praecipui theologici von 1559 (2. Teil) und Definitiones*, herausgegeben von HANS ENGELLAND, C. Bertelsmann, Gütersloh 1953, XII + 816 S., Ganzl. DM 16,50.

De voortreffelijke ,,Studienausgabe" van Melanchthons werken onder redactie van Prof. R. Stupperich, waarvan wij de eerste beide delen aankondigden in N.T.T. VIII, blz. 51 vlg., is voortgezet met het tweede deel der ,,Loci" van 1559. Hierin behandelt de Reformator: zonde, genade, rechtvaardiging en goede werken; kerk en sacramenten; boete, voorbeschikking, overheid, christelijke vrijheid en andere leerstukken in onderling los verband.

Aan de ,,Loci" zijn toegevoegd Melanchthons ,,Definitiones", korte omschrijvingen van theologische begrippen, die zeer karakteristiek zijn voor zijn opvattingen. Hans Engelland heeft de uitgave, die ontleend is aan het Corpus Reformatorum, voorzien van talrijke verwijzingen naar bijbelplaatsen, oudere en nieuwere theologische literatuur en tevens heeft hij in de aantekeningen de varianten van de verschillende uitgaven der ,,Loci" opgenomen.

De gehele selectie uit Melanchthons werken is geraamd op 5 delen. In de laatste beide delen zullen nog exegetische en humanistische geschriften, brieven, belijdenissen en kleinere leergeschriften worden opgenomen. Een register zal de bruikbaarheid van deze, voor de bestudering der Reformatie zo welkome, uitgave verhogen. W. F. D.

JAMES BRODRICK S.J., *De Heilige Franciscus Xaverius* 1506–1552, Ned. vert. door J. Duprès, Uitg. De Fontein, Utrecht 1953, 445 blz.

Het leven van Xaverius is al vele malen beschreven, doch deze biografie heeft het voordeel, dat zij voor een aanzienlijk deel steunt op de brieven van de befaamde missionaris, die door Schurhammer en Wicki zijn uitgegegen. De opname in de tekst van talrijke brieven, rechtstreeks ontsproten aan de dagelijkse lasten en vreugden van het missionaire pionierswerk, doet de lezer van nabij kennis maken met Xaverius' persoonlijkheid, zijn in menig opzicht beperkte kennis van zaken, maar zijn volstrekte onbaatzuchtigheid, vroomheid, moed en ongelofelijk doorzettingsvermogen. De schrijver geeft een helder beeld van het Baskische milieu, waaruit Franciscus afkomstig was, zijn Parijse studietijd, zijn omgang met Ignatius de Loyola en het geestdriftige, prille begin der Jezuieten-orde en volgt Xaverius daarna op al zijn tochten door het verre Oosten. Nergens doet hij moeite zijn held meer eer te geven dan hem toekomt, integendeel, hij beijvert zich hem te ontdoen van de legendarische overdrijving, waaraan zijn vereerders zich hebben schuldig gemaakt. Slechts had ik gaarne gezien dat hij deze critische instelling steeds bewaard had, met name bij de wonderverhalen rondom de heiligverklaring. Het boek is bijzonder levendig geschreven en de breedvoerigheid wordt goedgemaakt door conscientieuze bewerking van de ten dienste staande gegevens. Daarentegen ontbreekt, jammer genoeg, een samenvattend beeld van Xaverius' persoon en werk. In aantekeningen wordt naar overvloedige bronnen en literatuur verwezen. De vertaling is in pittig Nederlands, naar mijn smaak hier en daar wat geforceerd. Een aantal fraaie foto's en kaarten versieren de tekst. W. F. D.

K. A. BEVERSLUIS, *Een halve eeuw van strijd en opbouw. Ontstaan en ontwikkeling der Vrijzinnige Hervormde Beweging*, Van Gorcum & Comp., Assen, 1953, 243 blz., ing. f 4,90.

Dit boek bevat een uitvoerig en gedétailleerd relaas van het werken en strijden der Vrijzinnigen in de Ned. Herv. Kerk, voornamelijk in het georganiseerde verband der Ver. voor Vrijz. Hervormden. Het is geschreven door een man die daarin jarenlang een leidende positie heeft

bekleed en de vreugden en teleurstellingen van deze arbeid heeft ondervonden; niettemin is hij er in geslaagd, zonder eigen standpunt te verbloemen, er sine ira et studio, met een bewonderenswaardige mate van objectiviteit over te schrijven. Daar is veel ,,klein goed'' bij: vergaderingen, commissies, rapporten, moties, verklaringen, periodieken, brochures en namen, namen, namen! Dat kon bij een dergelijke opzet ook niet anders. Te midden van dit alles houdt de schrijver echter de geestelijke ontwikkeling der vrijzinnige beweging in het oog. Het boek wil geen geschiedenis der Ned. Herv. Kerk zijn over de eerste helft van deze eeuw; wie daar niet meer van weet zou er, afgaande op deze gegevens, dan ook een eenzijdig beeld van krijgen. Maar het is in tweeërlei opzicht van waarde: het levert onontbeerlijke bouwstoffen voor een beschrijving dezer geschiedenis en het stelt degenen, die de beschreven gebeurtenissen in dit tijdvak voor een deel hebben beleefd, in staat zich de dingen in goede orde en onderling verband voor de geest te halen. Eén ding betreur ik: het boek handelt over het werk der theologen en de organisatorische arbeid, maar hoe het vrijzinnige leven nu eigenlijk functionneerde in de gemeenten komt niet of nauwelijks ter sprake. Dat is inderdaad moeilijk te benaderen materie, maar al de studies en besprekingen, de opbouw en de strijd, hebben immers het leven der gemeente op het oog. Daarom is het te hopen dat ook deze zijde van de vrijzinnige hervormde beweging nog eens een voorwerp van onderzoek zal uitmaken. W. F. D.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

G. C. van Niftrik, *De Boodschap van Sartre.* Uitgeverij Callenbach, Nijkerk 1953. 189 blz.

Het behoort tot de waarlijk grote en verblijdende uitzonderingen, wanneer uit Nederlands theologische kringen een auteur de moed en het enthousiasme opbrengt om onomwonden zijn denken te confronteren met het inzicht van een moderne philosoof en literator. Zulks is geschied in het werk van Dr van Niftrik: ,De Boodschap van Sartre'.

Nog geheel afgezien van de wijsgerige en theologische gezichtspunten, door de auteur in dit werk voorgedragen, kan men zich niet genoeg verheugen over de vorm, waarin dit werk geconcipiëerd is. Hier wordt een toon gevoerd, welke didactisch en paedagogisch ook de jongere generatie aanspreekt. De eerlijkheid in het luisteren en weergeven van Sartre's denkbeelden en het uitspreken van eigen Bijbels-gefundeerde levensovertuiging, maken dit boek uiterst geschikt om voor oud en jong, christen of niet-christen te dienen als confrontatie met het zo typerend nà-oorlogse denken over mens en wereld. Het ware gewenst, dat menig vak-theoloog en vak-philosoof met de hun gaarne gegunde zakelijke deskundigheid, de menselijke gesprekstoon wisten te treffen, zoals zulks in dit boek geschiedt.

Het is zo langzamerhand bekend, dat volgens Dr van Niftrik de existentie-philosophie in menig opzicht niet alleen de Bijbelse theologie, maar ook het geloofsleven van de moderne christen op menig punt ten

voordeel kan strekken. Het laatste hoofdstuk uit zijn boek houdt zich dan ook uitdrukkelijk bezig met het aanwijzen van een aantal gezichtspunten, waarin de theologie van de contemporaire existentie-philosophie z.i. leren kan. Zo meent de auteur, dat Sartre's opvatting van de werkelijkheid als absurditeit en zinledigheid, waartegenover de mens een reactie van walging, angst en ongeborgenheid stelt, een correctie impliceert ten opzichte van een vaak gezapig voorzienigheidsgeloof aangaande Gods goede schepping, waarin alles en iedereen volgens gegarandeerde ordeningen leven en functionneren kan. Zo meent Dr van Niftrik, dat Sartre's leer aangaande de menselijke vrijheid noodzakelijkerwijze vele christelijke morele zekerheden en algemeen geldigheden betreffende ons zedelijk gedrag onder critiek stelt. Vóór alles is de auteur overtuigd, dat de op de aarde en dus ook op de stoffelijke realiteit van ons dagelijks leven gerichte heilstijding van de Bijbel, beter gediend is met het existentialistische mensbeeld, dan met de wijsgerige anthropologie uit de voorbijgegane periode van rationalisme en idealisme, waarin de werkelijkheid van de geest ten koste van het lichamelijk-stoffelijke veelal overschat werd.

Het is op deze punten, dat wij zakelijk niet overtuigd zijn van de juistheid van het betoog van de auteur. Wij vragen ons af, of de aanpassing van de Bijbelse boodschap aan de eigen tijdgeest hier niet zó ver gaat, dat specifieke Bijbelse opvattingen aangaande mens en wereld – overigens als begrijpelijke reactie op het verleden ener eenzijdig gerichte theologie – geassimileerd worden aan het moderne levensgevoel, zonder dat dit laatste wederom onder de verlossende critiek van de Bijbelse boodschap wordt geplaatst. Met Prof. Miskotte zijn wij van mening, dat het voor Sartre zo typerend besef van de ongeborgenheid en absurditeit dezer wereld en van de menselijke zelfbewustwording als vrijheid, angst en walging ten opzichte van die wereld, ten enenmale in strijd is met het Bijbelse denken en dat men zeer zeker de armzalige tijdgenoot-wijsgeer hierbij minder dan „twee el zijn weg moet begeleiden." Het is ook niet overtuigend aan te tonen, dat de theologie baat zou vinden met het door Sartre geradicaliseerde vrijheidsbegrip van de mens als „être pour soi". Het is o.i. zeer de vraag, of de Bijbelse theologie gediend is met een mensbeeld, waarin de daad, de handeling, het worden en het zichzelf transcenderen van de mens eenzijdig wordt geaccentueerd ten opzichte van de redelijke zelfbeoordeling van de mens door middel van het begrip.

Bij nadere bestudering van dit boekwerk wordt het duidelijk, dat Dr van Niftrik zijn alleszins begrijpende sympathie voor de kentering in het West-Europese denken van het rationele kennisbegrip en de mens-opvatting naar de existentiële leer aangaande de kennis en het mens-zijn misschien al te gemakkelijk heeft vereenzelvigd met zijn waardering voor Sartre als personificatie van dit Westerse denken. O.i. bestaat hiertoe geen aanleiding. Even ontegenzeggenlijk evident als het is, dat de Bijbelse opvattingen aangaande de mens als 'levende ziel' (modern gezegd: psychosomatische totaliteit) en als historisch handelende persoon en over God als handelend Subject, ten volle gebaat zijn

bij de correctie van de existentie-philosophie op bepaalde eenzijdigheden in de wijsbegeerte van de Rede, even duidelijk is het gevaar om van hieruit in de Bijbelse theologie tot een eenzijdige onderschatting van de menselijke rede en de begripskennis te geraken. Het klassieke gevaar van veel protestantse theologie, dat zij te gemakkelijk en te radicaal, hetzij negatief of positief, reageert op het denken van de eigen tijd, is hier niet illusoir.

Met alle erkenning voor de prachtige phaenomenologische en psychologische analyses van de mens, welke Sartre vooral in zijn literair werk gegeven heeft, blijft het ook voor Dr van Niftrik de vraag, of zijn ontologisch dualisme van ,,pour soi'' en ,,en soi'' met alle Cartesiaanse resten wel de vernieuwing in de wijsbegeerte kan brengen, die zo nodig is, om boven de onvruchtbare tegenstelling van Idealisme en Realisme uit te komen. De theologie hoede zich voor vriendschapsbetuigingen met een wijsgeer, aangezien zij niet eclectisch profiteren kan zonder zichzelf schade te doen. Wanneer Dr van Niftrik terecht Sartre bestrijdt en hem het recht ontzegt om zijn strijd tegen het door hemzelf geconstrueerde rationele godsbegrip te vereenzelvigen met de ontkenning van de levende God uit de Bijbel, dan ware het gewenst, dat de auteur ook Sartre's ontologie en anthropologie wat scherper onder Bijbelse critiek had gesteld.

Zodoende had de auteur ook meer respect kunnen tonen voor de m.i. volkomen juiste bestrijding van Sartre's denkbeelden vanuit de katholieke wijsbegeerte. Het gaat niet aan om het protestantse verweer tegen de Thomistische metaphysica te ondersteunen vanuit de existentie-philosophie met een beroep op Sartre. Het atheïsme van Sartre is daarvoor veel te exclusief en de Thomistische wijsbegeerte van heden ten dage staat harerzijds te waarderend tegenover de existentiephilosophie, om de door Dr van Niftrik geschetste frontindeling te rechtvaardigen.

Deze overwegingen, die meer de theologische achtergrond betreffen van waaruit Dr van Niftrik zijn boek over Sartre heeft geschreven, raken ongetwijfeld het theologisch en wijsgerig vakgesprek en zijn zodoende onvermijdelijk. De grote waarde van het boek is echter veeleer gelegen in de beheersing, waarmede het debat over deze fundamentele vragen ondergeschikt wordt gemaakt aan het meedenken en meeleven met Sartre als tijdgenoot, waardoor het menselijk gesprek over God en wereld op gang komt, ook buiten de kring der 'gelijk gezinden'. Hieraan heeft de kerkelijk-theologische literatuur behoefte en in deze behoefte voorziet dit boek. J. J. Louët Feisser

John Murray, *Divorce*, Philadelphia 1953 (The Committee on Christian Education, The Orthodox Presbyterian Church), $ 2,50, 177 pp.

Een studie, die alle bijbelse gegevens over de echtscheiding behandelt, is in het algemeen welkom. J. Murray, hoogleraar in de systematische theologie aan het Westminster Theological Seminary te Philadelphia (Pennsylvania) heeft terecht de noodzaak van zulk een studie gevoeld. Het is echter te betreuren, dat zijn fundamentalistische bijbelopvatting

hem de open toegang tot de bijbelse gegevens verspert. In het eerste hoofdst. betoogt hij overtuigend, dat *Deut.* 24^{1-4} geen ,,echtscheidingswetgeving'' is, zoals de oude vertalingen in Amerika en op het continent suggereren, daar de protasis van deze lange zin de verzen 1 tot en met 3 omvat, terwijl de apodosis pas in vs 4 begint (onze N.V. vertaalt terecht aldus; ook de LXX volgt de hebr. constructie). Echtscheiding wordt dus niet bevolen, maar getolereerd. Meer niet. Het is jammer dat het overigens voortreffelijke herderlijke schrijven van de Gen. Synode over ,,Het huwelijk'' (1952) op blz. 30 en 143 dit misverstand continueert door ook over ,,echtscheidingswetgeving'' te spreken.

Bij de behandeling van *Matth.* 5^{32} begint de schr. over allerlei moeilijkheden heen te glijden. Hij komt niet toe aan de ernstige vraag of het ,,excepta fornicatione'' een woord van Jezus of van de oudste Gemeente is; evenals hij al te gemakkelijk heenglijdt over de vraag of *Matth.* 5^{31} wel een ,,citaat'' uit *Deut.* 24 is (p. 20). Zijn eindresultaat is op dit punt de simplistische conclusie: ,,He (Jesus) abrogated the Mosaic penalty for adultery and he legitimated divorce for adultery'' (27). Over *Matth.* 19^{3-8} merkt hij terecht op: ,,The distinction between the verb used by Jesus to denote Moses' action and the verb used by the Pharisees should be carefully noted. The Pharisees alleged that Moses commanded... Jesus says, Moses permitted...'' (32). Zo staat het inderdaad bij Mt. Bij Markus is het echter precies omgekeerd (*Mk* $10^{3,4}$). Men ziet hier duidelijk hoe Mt Mk corrigeert. Murray harmoniseert op p. 44 deze moeilijkheid vlijtig uit de weg: Jezus heeft in *Mk* 10^{3} aan het geheel van Mozes' openbaring gedacht enz.! De biblicistische exegese is het zwakke punt van dit boek. Het doet wonderlijk aan, wanneer op p. 9 verwezen wordt naar de (overigens voortreffelijke) *Horae hebr et talmud.* van J. Lightfoot voor een specimen van een scheidingsbrief: het ligt meer voor de hand de recente bronnenboeken op te slaan. De critiek op de roomskatholieke opvattingen is steekhoudend. De exegese van de nieuw-testamentische gegevens lijdt dus zwaar onder de eis der volstrekte harmonisatie, die uit de biblicistische opvattingen van de schr. voortvloeit.

Wij gaan natuurlijk aandachtig luisteren, wanneer de dogmaticus-ethicus aan het woord komt in de ,,Practical Cases'', waarmee hij zijn boek besluit. Hier blijkt, zoals te verwachten was, het biblicisme op casuïstiek uit te lopen: de schr. stelt de noodzaak van een kerkelijk gerechtshof, dat een ,,ecclesiastical decree of divorce'' (108) kan geven in gevallen, waarin de staat onjuist handelt of verstek laat gaan. De hemel beware ons voor zulk een kerkelijk sanhedrin! Scheiding van tafel en bed kan kerkelijk niet geaccepteerd worden, omdat ,,the Word of God'' er geen ,,provision'' voor geeft (105). Enz. Het pastoraat verdrinkt hier in de casuïstiek. En het N.T. is een tweede Wet geworden. De auteur spreekt met geen woord over de kerkelijke huwelijksinzegening van gescheidenen. Helaas ontbreken indices.

P. A. van Stempvoort

Uit de diepte heb ik geroepen – dagboek van PETTER MOEN. Oorspronkelijke titel: *Petter Moens Dagbok*. Nederlands van Greta Baars-Jelgersma; ingeleid door D. Ypma. D. A. Daamen's Uitgeversmaatschappij N.V., 's-Gravenhage 1952; 192 blz., f 6,90.

In het 'dagboek' van Petter Moen, de Noorse verzetsman, die in September 1944, op weg naar een concentratiekamp in Duitsland, is omgekomen, roept met ontstellende duidelijkheid een geplaagd mens tot God. Klinkt hierin niet de diepste theologische vraag, waaruit alle andere vragen voortkomen?

Bij het lezen van het dagelijks verslag over zeer intieme ervaringen en een felle innerlijke strijd, wordt men telkens door een grote schroom en aarzeling overvallen. Vooral bij een nadere beschouwing van dit uitzonderlijke boek, moet voortdurend in het oog gehouden worden: dit is geen uitgewogen studeerkamerwijsheid of de geretoucheerde reportage van een romanschrijver, maar de rauwe realiteit binnen kale gevangenismuren en, naar de eigenlijke proporties, de benauwende ruimte van een mensenhart.

Petter Moen heeft zijn 'journal', letter voor letter, met een spijkertje, in ruwe papierbladen 'gestoken'. Dit moet een lijden op zichzelf zijn geweest: in sterk vertraagd tempo kwellende gedachten vastleggen! Het vormt echter mede een garantie voor de authenticiteit en de eerlijkheid. Omwerken of vernietigen was onmogelijk, want de ruwe bladen werden opgerold, zorgvuldig genummerd, en verdwenen vervolgens door een rooster in de luchtkoker. Na de bevrijding werd de gehele verzameling daar teruggevonden.

De eerste tien weken van zijn gevangenschap moet Petter Moen cellulair doorbrengen. Opgejaagd door angst voor een herhaling van het verhoor – een geestelijke en lichamelijke marteling – zoekt hij zeer heftig en zeer bewust naar God: ,,De eenzaamheid drukt zwaar. Quousque tandem, Domine? Oh! Maanden? Een jaar? O God!!'' (blz. 14). ,,Nooit in mijn leven heb ik naar een Bijbel verlangd. Nu zou ik er graag honger voor lijden, om er een te krijgen'' (blz. 33–34).

Moen is een scherp denker. Hij traint zich in het zelfstandig oplossen van zware wiskunde-vragen. Hij analyseert zichzelf, vooral wat het geloof betreft, op het ongenadige af. Volgens een oppervlakkige, helaas gangbare beoordeling zal menige 'kerkmens' met een zucht constateren: ,,het verstand staat Petter Moen in de weg''. Dit is bovendien zijn eigen conclusie: ,,...op orthodox religieuze basis zal P. M. niet 'bekeerd' kunnen worden. Hij kan geen weg vinden die ratio en credo verenigt...'' (blz. 93–94). Dit citaat is een regel uit zijn verslag over de laatste dag van zijn individuele opsluiting. In het vervolg van zijn kroniek, wanneer hij een cel met twee andere gevangenen deelt, herhaalt hij deze conclusie met een opvallend sterke nadruk: ,,Er bestaat geen waarheid buiten de mens. *Alles* vindt zijn oorsprong in de mens zelf en dit geldt ook alle gedachten en gevoelens omtrent 'God' '' (blz. 94–95). ... ,,Nogmaals: God is een product van 's mensen wensdromen. Dat is de ultima ratio in alle discussie over Gods wezen en existentie'' (blz. 159).

Toch blijkt uit verschillende terloops gemaakte opmerkingen, dat de roep tot God, in feite, niet tot zwijgen komt. Bij een nadere analyse – niet zonder de reeds genoemde schroom en aarzeling! – zou men ongetwijfeld psychologische argumenten kunnen vinden om te verdedigen, dat de eenzame, heen en weer geslingerde Petter Moen, ondanks zichzelf en ondanks zijn verstandelijke conclusies, 'gelooft'. Veel dieper reikt echter het bijbels-theologisch argument: *God* gaat Zijn irrationele weg, met Petter Moen, met tienduizenden anderen èn met ons. Niet, omdat 'gelovigen' nu eenmaal capituleren moeten en geen andere keus hebben dan de aanvaarding van het credo, ten koste van de ratio. Dit zou, juist door de *schijnbaar* allesoverheersende gelóófszekerheid, slechts een logisch-menselijke oplossing brengen. Jezus' gebod: ,,God liefhebben... met het *verstand*'', moge in dit verband als het heilzame alarmsignaal worden gehoord.

Petter Moens Dagboek wekt vele vragen. Onder meer is het opvallend dat nergens de naam Jezus Christus wordt genoemd. Dit geeft aanleiding te overwegen, of op deze wijze de verhouding geloof en openbaring ooit zuiver gesteld kan worden.

Vergeet ondertussen niet: hier roept een mens, in nood, tot God. Vele vragen blijven open. Zij *moeten* open blijven. Zou Petter Moens openhartig, echt menselijk worstelen met de 'onbekende God', zijn twijfel en vrees, zijn hunkering en wanhoop, niet vergeleken mogen worden met een Psalm, waarin een mens, vanuit zijn hart en vanuit zijn verstand, op leven en dood met God strijdt en geen – ons bevredigend – antwoord ontvangt? P. L. SCHOONHEIM

J. M. SPIER, *Tijd en eeuwigheid.* Een wijsgerig onderzoek bij het licht van Gods Woord. J. H. Kok, N.V., Kampen, 1953, 230 blz., ing. f 7,40, geb. f 8,90.

Dit boek is een poging tot het concipiëren van een christelijk-verantwoorde tijdsbeschouwing in het raam van ,,de wijsbegeerte der wetsidee''. Al komt het christelijk-wijsgerig denken, volgens schrijver, over de hele linie tot principieel andere oplossingen dan de niet-christelijke philosophie, zo meent hij toch dat de opvattingen van de laatste niet zonder meer als waardeloos verworpen mogen worden. Daarom heeft hij ijverig bijeengebracht, meest niet uit de eerste hand, wat van Herakleitos tot op heden over het tijdsprobleem werd geschreven, om dan uitvoerig de tijdsbeschouwing van de wijsbegeerte der wetsidee te schilderen.

Daarna handelt hij over ,,vragen omtrent de tijd'', ,,de tijden het menselijk hart'', en ,,eeuwigheid en tijd''. Ook deze hoofdstukken worden door genoemde wijsbegeerte beheerst en na de uitvoerige schildering van deze in het vorige hoofdstuk, krijgen we in dit latere nogal eens een herhaling.

Het werk is geschreven in een gewrongen stijl, doorspekt met heel veel vreemde woorden, ook van woorden die men gewoonlijk niet zo gebruikt, als physikaal en evolvering. Ik geef één voorbeeld uit vele: ,,In gelijktijdigheid heeft de tijd ruimte en de ruimte tijd nodig. Beide

zijn hier onlosmakelijk verstrengeld. In alle bovenruimtelijke aspecten daarentegen is wel steeds de tijd op eigen wijze *originair*, doch komt de ruimte slechts in *analogische zin* voor, d.w.z. als een retrociperende teruggrijping van de kern van enig bovenruimtelijk aspect op de zinkern van de ruimtelijke modaliteit" (104).

De betogen doen zeer scholastisch aan, b.v. hierover of het menselijk hart boventijdelijk is of niet (141 v.v.), of over de „brekingswet" van Dooyeweerd. Dan is het een verademing, wanneer hij heel uitvoerig Karl Barth refereert (165–176), die – men moge over Barth denken zoals men wil – in begrijpelijke, vlot leesbare taal over de tijd schrijft.

Ds Spier geeft ons een pleidooi voor de kosmische tijd; maar wie geen aanhanger is van de wijsbegeerte van de wetsidee, vraagt: waarom moet dat op zo'n manier? W. LEENDERTZ

Wending.

Het nummer van Juli/Augustus 1954 van Wending is geheel gewijd aan het probleem van man en vrouw. Allerlei aspecten komen in deze reeks artikelen aan de orde, zelfs het Kinsey-rapport blijkt aan het einde niet vergeten te worden. Terecht begint het nummer met een historisch artikel van de hand van Dr Annie Romein-Verschoor. Prof. Dr J. H. v. d. Berg draagt een psychologisch artikel bij en Prof. Dr H. v. Oyen schrijft over ‚Man en vrouw volgens de Bijbel'. Maar het heeft geen zin alle artikelen op te sommen. Dit is een belangrijk nummer geworden dat vooral in deze tijd van wijziging en kentering ook ten opzichte van de sexuele moraal alle aandacht verdient. T. v. B.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

H. C. RÜMKE, *Psychiatrie.* Scheltema & Holkema, Amsterdam 1954, 374 blz., geb. f 19,50.

E. L. SMELIK, *Ongevraagde Postille.* Daamen, Den Haag 1954, 216 blz., geb. f 9,50.

K. SCHILDER, *Wat is de hemel?* 2de dr., J. H. Kok, Kampen 1954, 255 blz., geb. f 9,75.

J. DE BRUYN, *Thomas Chalmers en zijn kerkelijk streven.* Callenbach, Nijkerk 1954, 272 blz., geb. f 7,50.

DIETRICH BONHOEFFER, *Verzoeking.* T. Wever, Franeker 1954, 64 blz., ing. f 1,90.

M. J. ELZINGA, *Geloof en geneeskunde.* T. Wever, Franeker 1954, 101 blz., geb. f 3,90.

SAMUEL DIETERLE, *De doorbraak van het Koninkrijk.* T. Wever, Franeker 1954, 162 blz., geb. f 5,90.

EBERHARD MÜLLER, *De wereld is anders geworden.* T. Wever, Franeker 1954, 79 blz., geb. f 2,75.

OSKAR FARNER, *Huldrych Zwingli.* Band 1 u. 2. Zwingli Verlag, Zürich 1943 u. 1946, 340 u. 488 S., geb. Fr. 9,50 u. Fr. 14,—.

Evanston speaks. Reports from the Second Assembly of the W.C.C. S.C.M. Press, London 1954, 115 p., ing. 2/6.

A. Sizoo en D. Nauta, *Augustinus.* Herdenkingsredevoeringen V.U. J. H. Kok, Kampen 1954, 44 blz., ing. f 1,50.

J. J. Poortman, *Ochêma.* Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme I. Van Gorcum, Assen 1954, 179 blz., ing. f 6,90, geb. f 8,25.

F. van Heek, *Het geboorte-niveau der Nederlandse Rooms-Katholieken.* Stenfert Kroese, Leiden 1954, 201 blz., geb. f 12,—.

W. H. Gispen, *Spreuken II* (Korte Verklaring der H.S.). J. H. Kok, Kampen 1954, 364 blz., geb. f 8,25.

Het Christelijk Oosten en Hereniging. Jaarg. 7, no 2, Oct. 1954, Evanstonnummer. Instituut voor Byzantijnse studies, Nijmegen 1954, 100 blz., ing. f 2,50.

W. Brede Kristensen, *Symbool en Werkelijkheid.* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1954, 360 blz., geb. f 17,50.

Doopsgezind Belijden Nu. U.M. Holland, Amsterdam 1954, 43 blz., ing. f 1,50.

Hellmut von Schweinitz, *Boeddhisme en Christendom.* Vertaling van Willem Enzinck. N. Kluwer, Deventer 1954, 110 blz., geb. f 4,50.

A. Brenninkmeyer, *Pastorale benadering van zenuw- en geesteszieken.* Paul Brand, Bussum 1954, 127 blz., geb. f 4,90.

P. Clausing, *De geestelijke vrijheid en haar geschenk.* A. W. Sijthoff, Leiden 1954, 80 blz., ing. f 2,40.

Walter Nigg, *Het geheim der monniken.* Ploegsma, Amsterdam 1954, 389 blz., geb. f 17,90.

G. C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth.* J. H. Kok, Kampen 1954, 397 blz., geb. f 12,50.

R. Bakker, *Het wijsgerig en psychologisch denken van Carl Gustav Carus in het licht van zijn Godsbeschouwing.* Van Gorcum, Assen 1954, 177 blz., ing. f 8,50.

J. Bosch, *Zendingsvademecum.* Afl. 2. J. Boersma, Enschede 1954, 94 blz., ing. f 1,35.

M. H. Bolkestein, *Het verborgen Rijk.* Het Evangelie naar Marcus (De Prediking van het N.T. II). Callenbach, Nijkerk 1954, 352 blz., geb. f 14,90.

H. J. Prakke, *Kerkgang om Nieuws* (De Kerkspraak). Van Gorcum, Assen 1955, 136 blz., ing. f 1,95, geb. f 2,70.

J. Jellinck, *Een handvol olijven uit Israël.* W. Gaade, Delft 1954, 213 blz., geb. f 4,75.

P. Smits, *Onderweg,* Gids voor aanstaande lidmaten. W. Gaade, Delft 1954, 110 blz.

L. Spelberg-Stokmans, *Wat ons uit het Oude Boek verteld wordt.* W. Gaade, Delft 1954, 415 blz., geb. f 11,50.

H. Mulder, *De canon en het volksgeloof.* Een onderzoek naar de amuletten der oudste Christenen. J. H. Kok, Kampen 1954, 47 blz., ing. f 1,65.

A. van den Born e.a., *Bijbels Woordenboek.* Tweede druk. Afl. 1. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1954, 416 kol.

Travaux présentes aux rencontres universitaires internationales, tenues au collège Cévanol. Ed. Carrefour, Le Chambon-sur-Lignon (Haute Loire) 1954, 59 p.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Zeitschrift, Nov./Dez. 1954. G. Friedrich, Das Gesetz des Glaubens Röm. 3, 27; B. Blumenkranz, Juden und Jüdisches in christlichen Wundererzählungen; W. Delius, Maria in der neueren theologischen Literatur.

Vigiliae Christianae. Oct. 1954. R. A. Markus, Pleroma and Fulfilment; A. Méhat, ,,Pénitence seconde'' et ,,péché involontaire'' chez Clement d'Alexandrie; A. H. Armstrong, The Plotinian Doctrine of Nous in Patristic Theology; Christine Mohrmann, Regula Magistri.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, No 6, 1954. M. P. van Dijk, De verzoening bij Karl Barth (I); W. H. Gispen, De besnijdenis (II).

Opdracht. Tijdschrift voor het godsdienstonderwijs. Dec. 1954. D. N. van der Neut, Kerstening van het Voorbereidend Hoger en Middelbaar Onderwijs; B. Youngman, De Agreed Syllabus in Engeland; P. Roest, De visualiteit in het godsdienstonderwijs (II); A. R. Hulst, Een atlas van de Bijbel; J. Haantjes, Lesgeven met Anthonie Donker; D. N. van der Neut, De wettelijke mogelijkheden.

De Heerbaan. Nov./Dec. 1954. W. F. Golterman, De betekenis van Evanston voor de Zending; J. H. Stelma, Zending: Oecumenische Evangelisatie; M. R. Kamma-Van Dijk, Door kwaad en goed gerucht. Het Zendingswerk op de Tonga- of Vriendschapseilanden; J. M. van der Linde, Enige opmerkingen over de zelfstandigheid der Surinaamse Broederkerk en de arbeid der Moravische Broeders.

Theologie en Practijk. Winter 1954. H. J. Heering, Over Saecularisatie; K. A. Beversluis, Problemen van de huidige situatie onder de Vrijzinnige Hervormden; W. Aalders, Mens en openbaring; H. W. Meihuizen, Een doopsgezinde sacramentsbeschouwing.

Musica Sacra. Dec. 1954. H. Dieben, Getallenmystiek bij Bach; W. Mudde, Nieuwe wenken voor cantor en organist (VII); W. C. de Jong, Internationale orgelweek Düsseldorf 1954; De 10 geboden voor de koorzanger; W. Mudde, Kort commentaar; U. Walfhorst, Heinrich Schütz-herdenking te Upsala.

Vox Theologica. Nov. 1954. P. A. van Stempvoort, Het Woord als aspect van de Heilsgeschiedenis in de proloog van het vierde evangelie; G. Quispel, De Joodse achtergrond van de Logos-christologie; J. W. Doeve, Het ,,teken'' in Lucas 2.

Wending. Nov. 1954. Evanston-nummer. Boodschap. Resoluties. N. van Gelder, Amsterdam-Evanston; H. van der Linde, Het hoofdthema: Jezus Christus de enige Hoop der Wereld; H. Berkhof, De Kerk en de Kerken in Evanston; J. M. van Veen, De gemeente in de wereld; C. L. Patijn, Evanston over Maatschappelijke vraagstukken; E. Emmen, Het werelddiaconaat in wording; D. T. Niles, Evangeliserend Christendom; P. K. Dagadu, Afrika stelt vragen aan de wereld van het Westen; H. van Coevorden, Evanston door de ogen

van een Youthconsultant; W. F. Golterman, Wat doen wij met Evanston in Nederland? F. H. Landsman, De oecumenische situatie in Nederland.

Dec. 1954. H. Brugmans, Europa en de Oecumene; P. A. J. van Velzen, André Gide; J. W. Schulte Nordholt, Paul Klee; C. A. van Peursen, Augustinus' visie op de mens; E. L. Smelik, Geestelijke liederen; J. Zuurdeeg, Het politieke klimaat in Frankrijk; W. Banning, Kulturele Kroniek.

Kerk en Theologie. Oct. 1954. K. Halaski, In memoriam Harmannus Obendiek; W. A. Hoek, „Ons klein getal"; Th. L. Haitjema, Christelijke filosofie in de aanval; S. van der Linde, De betekenis van de Nadere Reformatie voor Kerk en Theologie; A. J. Bronkhorst, Enkele kanttekeningen bij de encycliek „Sacra virginitas".

Theologische Literaturzeitung. Nov. 1954. S. Mowinckel, Geschichte und Altes Testament; H. Dörries, Christlicher Humanismus und mönchische Geist-Ethik; H. Stupperich, Abendländisches Mönchtum in neuen Darstellungen; O. Haendler, Praktische Theologie als theologisches Problem.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. April-Sept. 1954. J. Mouson, Jean-Baptiste dans les fragments d'Héracléon; C. Detaye, Le cadre historique du midrash d'Habacuc; P. de Locht, Maurice Blondel et sa controverse du sujet du miracle; A. Bertrangs, La vocation des Gentils chez saint Paul; Fl. Hofmans, De profeet Mozes in de Apologie van Sint Justinus martelaar; B. van de Walle, La piété égyptienne; F. Claays, La soumission de Michel Baius fut-elle sincère?

Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis. Afl. 4, 1954. A. J. Visser, Joh. Chrysostomos als anti-Joods polemicus; J. N. Bakhuizen van den Brink, De tekst van de belijdenisgeschriften en van de liturgische formulieren der Ned. Herv. Kerk.

Ecumenical Review, Jan. 1955. Philip Potter, Youth and the Evanston-Assembly; S. McCrea Cavert, Evanston and the American Churches; Eva-Maria Jung, Roman Catholic Impressions of the Evanston Assembly; Edm. Schlink, Christ – the Hope of the World; R. L. Calhoun, Christ – the Hope of the World; Madeleine Barot, Considerations on the Need for a Theology of the Place of Women in the Church; E. A. Payne, The Baptists of the Soviet Union.

The International Review of Missions. October 1954. Charles W. Ranson, The Christian World Mission in the Perspective of History; Nicolas Zernov, Christianity in India and the Eastern Orthodox Church; John S. Badeau, The Rôle of the Missionary in the Near East; Olivier Béguin, The Weakness and Strength of the Bible Societies To-day; George W. Carpenter, Co-operation in the Christian Literature Production in Belgian Congo; Orval J. Davis, Educational Development in the Belgian Congo; Alvin Schutmaat, Evangelical Education in Colombia; Claude de Mestral, Christian Literature for Africa.

Jan. 1955. A Survey of the Year 1954; N. Goodall, Evanston and the World Mission of the Church; E. C. Bhatty, Christ, the Hope of Asia; N. Blamires, South Africa: the Bantu Education Act, 1953.

OPMERKINGEN OVER DE ÉÉNHEID VAN ISRAËL EN DE KERK ONDER MISSIONAIRE EN ESCHATOLOGISCHE BELICHTING

DOOR

J. M. HASSELAAR

Semarang

I

Het apostolaat kan alleen verstaan worden als dienst aan het historisch-eschatologisch handelen Gods in Christus. Daarom is de gemeente, wier wezen bepaald wordt door de relatie waarin het Rijk Gods zich stelt tot de schepping, het subject der zending. Het apostolaat is een nadere bepaling van het werk der ecclesia, en kan slechts gedacht worden vanuit het Einde.

Wij willen niet voortgaan met deze formele wijze van spreken; de kans zou bestaan, dat het ,,historische'' te weinig accent ontvangt; géén denkbeeldig gevaar, gezien de moderne theologie van de Bultmann-school, waarin het begrip eschatologie leeft ten koste van de geschiedenis. Een der laatste geschriften van de zendingswetenschap ,,das Kerugma und der Mensch'' van Holsten is daarvan een duidelijk teken. Het bezwaar, dat tegen deze theologie der Entmythologisierung vanuit de zendingswetenschap aangevoerd kan worden, is, dat de mens zonder continuïteit niet kan leven en de Kerk evenmin. De *Handelingen* der Apostelen van Lucas kunnen naast het Apostolisch Kerugma in de brieven niet gemist worden. Maar de bedoelde historiciteit en de continuïteit zijn pas veilig gesteld, wanneer het levend verband met *Israël* niet uit het oog verloren wordt.

Het is geen geringe verdienste van Dr A. A. van Ruler, deze noodzakelijke correctie te hebben aangebracht. Het is natuurlijk geenszins toevallig, dat het Oude Testament en Israël zo op de voorgrond komen te staan in Van Rulers theologisch denken èn dat de categorie der geschiedenis in genoemde theologie centraal staat.

Wil men echter in de missiologie het gevaar van de natuurlijke theologie en in de eschatologie het gevaar van een existentialistische axiologie bij de wortel afsnijden, dan dient consequent bedacht te worden, dat het apostolaire handelen in de wereld vanuit het Einde

plaats vindt en in een onophefbare relatie tussen Israël en niet-Israël. De historische geleding van de Openbaring verbiedt ons, ons schuldig te maken aan de abstractie, dat wij de schepping en het Rijk Gods direct op elkaar zouden betrekken. Zij zouden als uitersten te abstract zijn. Vanuit het Einde vindt de heilsgeschiedenis *door Israël heen* onder de volkeren plaats en dit kenmerk blijft het apostolaat dragen. Hierin is de dwingende grond gelegen ons thema te doordenken vanuit de Christologie.

Theologisch denken is steeds een door de relatie gekarakteriseerd denken en daarom een functioneel denken. Nemen wij het Bijbelse thema „Israël en de volkeren" op, dan is het inzicht belangrijk, dat Israël-für-sich geen theologische grootheid is; laat staan, dat dit gezegd zou kunnen worden van de gojim. De theologische bepaling van Israël ligt in de intrinsieke wijze waarop dit volk zich verhoudt tot niet-Israël en (omgekeerd) de volkeren in het bijbelse denken voorkomen krachtens hun relatie tot Israël. Deze relatie, waarin Israël tot de volkeren staat – het eigenlijke heilsgeheim zowel in O.T. als in N.T. ligt daarin besloten! – wordt in stand gehouden en is van kracht binnen de omvangende relatie waarin het Rijk Gods zich verhoudt tot de wereld en de tijd der mensen. M.a.w.: de aard van de relatie Israël – de volkeren wordt vanuit het Einde gekarakteriseerd en doorlicht. Het zal dan blijken, dat 1e: het wezen van de ecclesia en van het apostolaat geraakt worden en 2e: zowel in de zendingswetenschap als in de ecclesiologie de relatie Israël – de volkeren voortdurend structureel mede te denken is als onmisbare geleding. Deze relatie heeft de Kerk nooit achter de rug, omdat zij Israël niet alleen historisch achter zich, maar *ook historisch-eschatologisch vóór zich heeft*. Het Rijk Gods als de toekomst en hoop der wereld staat hier op het spel.

II

In het bovenstaande ligt opgesloten, dat een zeer bepaalde orde gerespecteerd moet worden. Zoals over de schepping theologisch gesproken moet worden vanuit het Verbond – zo over de volkeren vanuit het volk van Abraham. Een niet-erkennen van deze rangorde leidt tot verlies van het eschatologisch perspectief. Of dient veeleer gezegd te worden: in een niet vanuit het Einde gedachte theologie moet noodzakelijkerwijs het israëlitische karakter der Openbaring en ook Israël zelf zoek raken? Indien men Israël veronachtzaamt, kan

de klip van het natuurrechtelijke denken in de theologie niet vermeden worden.

Door hun relatie tot Israël komen de heidenen ten val, om opgericht te worden in het licht, dat in Christus is opgegaan. De verkiezing van Abraham, de historische gestalte van het volk Israël, betekent een vernietigend gericht over alle mensen. A. de Quervain zegt terecht: „Eine Theologie die nicht ethisch-religiöse Weltanschauung ist, hält daran fest, dass Wesen und Weg der Völker erst im gegenüber zum Leben des *einen* Volkes Gottes erkannt werden... So dürfen wir sagen, dass in der Erschaffung des Volkes Israel Gott sich den Völkern zuwendet, die Fleisch sind". [1])

De vooronderstelling is deze: „Das Volk Gottes ist jenes Volk, das *für Christus* geschaffen ist und für das Christus gekommen ist, durch ihn lebt, in ihm sein Ziel findet. Das Leben dieses Volkes ist wirklich *Christus*, wie Paulus von sich schreibt, und nicht die Verwirklichung eines sittlich-religiösen Gedankens". [2])

De genoemde rangorde krijgt alleen vanuit de Christologie dit dwingende karakter.

Wij willen nog opmerken, dat aan deze rangorde de plaatsbekledende en representatieve functie van Israël verbonden is. In het handelen Gods leeft Israël plaatsbekledend voor de volkeren. Door eigen en anderer zonden krijgt deze representatie een lijdend karakter; in de uitverkiezing gaat het ten dode (Jesaja 53). Wij dienen te beseffen, dat de rangorde, waardoor aan Israël een primaat toekomt, rechtstreeks te maken heeft met het lijden van de Messias. Israëls primaat is verankerd in de *verzoening*. En zal daarom alleen in de definitieve openbaring van het verzoende leven, door de vrede van het Einde, opgeheven worden. De gelijkschakeling van dit volk en de anderen zal voltrokken worden als eschatologisch gebeuren. In het heden zijn de tijd, de geschiedenis, de weg van volkeren en culturen geleed en gekarakteriseerd in de rangorde van Israëls plaatsbekleding. Zo regeert de gekruisigde Koning der Joden de wereld. God gaat met Israël ante et post Christum natum een plaatsbekledende weg. Het δι' ὑμᾶς van Paulus in Rom. 11 vs 28 mag ons nooit uit de oren gaan. In Israël wordt plaatsbekledend de Naam Gods beleden of geloofd, de humaniteit vóórgeleefd of geschonden. Israëls lijden is nooit zonder de achtergrond van Israëls uitverkiezing en plaatsbekleding. De erkenning hiervan heeft de

---

[1]) A. de Quervain, *Kirche, Volk und Staat*, Bd II, S. 280.
[2]) *A.a.O.*, S. 280.

kracht van een dogma en is een Christelijke regel voor de prediking. Zo is Israël de bijzondere omgeving van de Messias, de lijdende knecht des Heren. Het mysterie van Jesaja 53 staat centraal in Israëls volksbestaan en omvat als het ware het gehele O.T.

III

Bij Dr A. A. van Ruler, wiens theologie sterk gericht is op Israël, krijgen de ,,volkeren'' een veel positievere geladenheid dan in het bovengenoemde citaat van De Quervain het geval is: God verkiest volkeren, culturen tot het belijden van Zijn Naam. De volkeren kunnen als alle dingen en gestalten op aarde opgenomen worden in het praedestinerend handelen Gods. Doet een volk ,,confessie van de wil en het werk Gods'', dan vindt ,,een incidentele herhaling van Israël'' plaats. In deze visie wordt de geschiedenis direct verbonden met de heilsgeschiedenis, waardoor de verhouding Israël–de volkeren beslist niet als een ecclesiologisch probleem verstaan wordt. De theocratische belijdenis moet juist, volgens Van Ruler, van deze ,,vereniging'' vrijmaken.

Hier dient gekozen te worden: wij gaan met Israël òf de gekerstende cultuurkring òf de gemeente in. In deze keuze nemen wij het op voor een stelling, die kortgeleden van roomse zijde geponeerd is: ,,het mysterie van Israël is geen ander dan het mysterie van de *kerk*''. Wij voegen daar echter meteen aan toe, dat deze bijval tevens op een beslissende wijze het uiteengaan van het rooms-katholieke en het reformatorische kerkbegrip aan de dag moet brengen. Het roomse kerkbegrip zal Israël alleen in zich op kunnen nemen door dit volk – in zijn kwaliteit van verbondsvolk – op te lossen in eigen sacramentele werkelijkheid en structuur. Dit moet een terugslag hebben op de waarde-erkenning van het Oude Testament. Ligt hier de reden, dat naar ons gevoelen in de roomse theologie de oud-testamentische grondwoorden zo vaak van hun specifieke betekenis zijn ontdaan? – *Het reformatorisch kerkbegrip dient Israël te respecteren als een onoplosbare en blijvende factor in de gemeente Gods.* Durft Rome krachtens haar geslotenheid en zelfaanspraak de belofte van Israël zich toeëigenen, de reformatorische kerk zal zich een torso, een incomplete gestalte op aarde weten, zolang de synagoge zich buiten en tegenover haar plaatst. Dit neemt niet weg, dat wij mèt Rome toch de christologische en daarom ecclesiologische benadering van het probleem willen handhaven.

Het apostolaat behoort structureel tot het wezen van de ecclesia en als zodanig is de ecclesia als historisch-eschatologische grootheid (teken van het Rijk!) een mysterium. Dit bedenkende zijn wij ten volle met het vraagstuk van de verhouding Israël en de volkeren bezig. Immers: in het apostolaat der kerk komt *Israël* tot de volkeren en het eschatologische karakter van de kerk valt samen met het feit, dat de volkeren deel krijgen aan Israëls burgerrecht. Wij zijn, nadenkende over Israël, opmerkzaam geworden op de begrippen apostolaat en mysterium, die karakteristika van de ecclesia zijn. Dat een ecclesiologische benadering ons de juiste benadering van Israël als theologisch probleem toeschijnt, vindt steun in de wijze, waarop Paulus in Eph. 2 en 3 over de verzoening spreekt. Wij mogen de brief aan de Eph. een ecclesiologische brief noemen, waarin de ecclesia omschreven wordt als de eenheid van Israël en de volkeren krachtens de verzoening; maar juist deze verzoening in den Messias maakt de genoemde eenheid niet tot een onderscheidsloze identiteit, zomin als de historische bepaaldheid van het Lichaam van Christus de kosmologische aspecten mag verdringen.

IV

Eph. 2 en 3.

Wij willen beginnen met ons teweer te stellen tegenover de uitleg van Eph. 2 vs 14 door C. Schneider [1]: „Die Stelle auf die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Griechen und Juden zu beziehen ist trotz Erinnerungen an die trennende Tempelschranken etc. unwahrscheinlich, ja unmöglich. Dass die Feindschaft zwischen Griechen und Juden durch die Abschaffung des Gesetzes als Heilsweg beseitigt werden könne, ist doch ein ganz unmöglicher Gedanke. Vielmehr ist die Gesammthaltung der Stelle die Frage nach dem neuen Gottesverhältnis der Heiden". Daartegenover valt op te merken, dat wij ons juist moeten afvragen, wat het beduidt, dat de Messias door zijn offer de wet „buiten werking stelt" (N.V.) door de wet te *vervullen* en dat deze wetsvervulling klaarblijkelijk de gemeenschap van de heidenen met Israël opent. Waar het ons nu om te doen is, is Paulus' verrassende uitspraak, dat in de verzoening van het kruis *gelijktijdig* de verzoening van Israël en de volkeren voltrokken is. Deze nieuwe eenheid is geen derde, hogere grootheid (zoals de synthese in de idealistische filosofie van de drieslag), maar

---

[1]) Kittel, *Theol. Wörterb. z. N.T.*, Bd IV, S. 629.

vindt plaats door een voor de volkeren van-kracht-worden van Israëls gaven.

a. In Eph. 2 en 3 staat centraal het offer der verzoening, waarin de eirènè tot stand gekomen is. In deze vrede zijn de tegendelen geworden tot één (ἓν = ἓν σῶμα?).

b. Het karakteristieke van deze eenheid is de deelname der gojim aan Israëls politeia, d.w.z. aan Israëls verbond en belofte. Zo wordt gelijkelijk aan Israël en aan de gojim de Vader openbaar ἐν ἑνὶ πνεύματι (Eph. 2 vs 18). Het messiaanse offer realiseert een pneumatische eenheid.

c. De eenheid is een *nieuwe* werkelijkheid, een schepping (2 vs 15). Nogmaals: de schepping van de nieuwe mens is geen derde gestalte op grond van synthese, maar een ingaan van de heidenen in het israëlitisch verbond.

d. In het geheel van de Ephese-brief kan deze nieuwe schepping niet anders uitgelegd worden dan als omschrijving van de ecclesia: ,,de heilige tempel in den Heer'' (2 vs 21 en 22).

e. Paulus noemt dit uitdrukkelijk een mysterium – het geheimenis van Christus (3 vs 3 en 4) – dat vóór het apostolaat onbekend was, hoewel Israël als weg en instrument door deze verborgen raad Gods in gebruik was genomen. Dit geheimenis is nu in de verkondiging openbaar. En zo realiseert zich de ecclesia in ,,het laatste der dagen'', dat is: als historisch-eschatologische grootheid. Tezelfder tijd brengt de Eph.-brief de historisch-eschatologische categorie bij uitstek naar voren: de categorie der *vervulling* die wezenlijk is voor de ecclesia. Er ligt een intrinsiek verband tussen de twee aspecten van het éne messiaanse werk: het messiaanse offer constitueert de éénheid van Israël en de heidenen; en zó oefent de Messias in het heden het heilswerk van de ,,vervulling'' uit door middel van de ecclesia.

Het voorgaande kan in de volgende overwegingen gepreciseerd worden: ad *a:* Eirene is in het nieuw-testamentisch spraakgebruik een aequivalent van σωτηρία = de eschatologische heilsgave van en in de Messias (vgl. Lc. 1 vs 79 en Lc. 2 vs 14). Het is materieel ook verbonden met ,,leven'' (ζωή). Het Hebreeuwse schalōōm staat als omvattend begrip op de achtergrond.

ad *e.* Het bedoelde mysterium is ten nauwste betrokken op Christus ἀνακεφαλαιοῦσθαι. Käsemann wijst er op, dat in de brief aan de Col. to musterion weliswaar een ,,eschatologisch-mystisches Chris-

tus-geheimnis" is, maar volstrekt niet in tegenstelling met het mysterium in Eph. brief: ,,die Annahme der Heiden". Op grond van het feit, dat de soteriologie organisch verbonden is met cosmische aspecten en de protologie verbonden is met de eschatologie, mogen we zeggen: de ecclesia van joden en heidenen is een *cosmisch* eschatologische grootheid. [1])

De apostelen heten in 1 Cor. 4 vs 1: οἰκονόμοι μυστηρίον θεοῦ D.w.z.: zij zijn ambtelijk méér dan louter bemiddelaars van een objectieve boodschap. Het apostolisch ambt deelt zelf op zeer innige wijze in het mysterium, nl. zó, dat niet alleen het heilsgeheim (= die Annahme der Heiden) door het apostolaat bekend gemaakt en als feit geproclameerd wordt, maar nog veel wezenlijker: het apostolaat valt samen met het *geschieden* van het mysterium en met het *plaats vinden* van de openbaring. De apostolische verkondiging heeft dus niet alleen het Christus-geheimenis tot object, maar is zelf een gestalte van dit heilsgebeuren. Het apostolaat is het Christus-geheimenis *in actu*. Het is in dit verband een vruchtbaar inzicht het apostelambt te zien staan tussen het Rijk Gods en de wereld, waardoor het nooit *uitsluitend* ecclesiologisch kan worden verstaan. De apostelen staan in de gemeente èn vormen het fundament van de gemeente. ,,Het apostel-ambt is primair niet (of: niet gehéél) te verstaan als ambt in de ecclesia, maar als ambt in de *basileia:* het is de verhoogde Christus zelf, die zijn apostelen uitzendt en hen gebruikt voor de koningen en volkeren der aarde" [2]). Juist als fundament van de ecclesia is het apostolaat een existentiaal in het ,,esse" der ecclesia. In dit licht wordt Paulus' woord verstaanbaar: ,,ik vul in mijn vlees aan wat ontbreekt aan de verdrukkingen van Christus – ten behoeve van Zijn Lichaam, dat is de gemeente" (Col. 1 vs 24).

In het door het apostolaat zich betuigende geheimenis van Christus worden de heidenen geplaatst in het historisch-eschatologisch handelen Gods. Het valt samen met de vervulling door de verhoogde Messias niet alleen van zijn lichaam, maar van *alle* dingen. Door Zijn hemelvaart oefent de Messias het koninklijk werk van het ἀνακεφαλαιοῦσθαι en πληροῦν uit. Schlier combineert aldus: ,,In Eph. Brief ist ἀνακεφαλαιοῦσθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ gleich mit: διδόναι αὐτὸν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ." ,,Die Zusammenfassung des Alls geschieht in seiner Unterordnung unter

[1]) *A.a.O.*, S. 827 f.
[2]) A. A. van Ruler, *Bijzonder en algemeen ambt*, Nijkerk 1952.

das Haupt. Die Unterordnung des Alls unter das Haupt geschieht in der Zuordnung des Hauptes zur Kirche". Als de Kerk haar kephalè ontvangt, ontvangt τὰ πάντα zijn kephalaiaon, d.i. ,,seine abschliessende-zusammenfassende und sich selbst im Haupte wiederholende Summe". ,,In der Kirche, als dem Leibe Christi tritt die verborgene Schöpfungsweisheit Gottes zu tage." [1]) Wij herinneren ons bovendien de opmerking van Käsemann, dat deze regering Christi in één perspectief gezien moet worden met ,,die Annahme der Heiden" en dus met de constituering van de kerk. Christus heerst over de machten, vervult het al door middel van zijn Lichaam = door middel van de éénwording van jood en heiden. *Deze Messias-Koning heeft ook zijn cosmisch handelen ten volle aan de geschiedenis gebonden. Schepping en herschepping zijn gericht op de heilsgeschiedenis.* De eschatologische Koning is eveneens de eerstgeborene van de schepping (vgl. Col. 2 met Col. 1). Deze paulinische gedachten zijn geen knieval voor gnostieke speculatie; hetzelfde vinden wij terug in het Johannes-evangelie. Voor de structuur van dit evangelie is kenmerkend, dat het leven en sterven van Jezus in één perspectief gezien wordt met zijn opstanding – het factum der verzoening wordt in de verkondiging doorlicht vanuit de ingetreden eschatologische situatie en steeds is aan de verkondiging van de verzoening een cosmisch aspect. Zo is het ,,dass eine überschwengliche Freude über die Universalität Christi die ganze neutestamentliche Verkündigung trägt". Maar: ,,zur Realisierung der Allmacht Christi bedarf es der Mission und der Kirche". Daarmede is ook in verband met het regnum Christi de ,,eschatologische Ausrichting der Kirche" aangewezen.

V

Het *verband tussen het regnum Christi en het apostolaat* – van waaruit op de ecclesia eschatologisch licht valt – houdt de aandacht van de huidige exegeten gespannen. Zo is bij Dr J. C. Hoekendijk de dragende gedachte van zijn missiologische studie, dat zending in de Bijbel voorkomt als ,,postulaat van de eschatologie"; een these, die aangevuld kan worden met de opmerking van Dr O. Cullmann: ,,die missionarische Verkündigung der Kirche, ihre Predigt des Evangeliums, gibt der Zeit zwischen Auferstehung und Parousie Christi ihren heilsgeschichtlichen Sinn im Zusammenhang mit

[1]) *Theol. Wörterb. z. N.T.*, Bd III, S. 680 ff.

Christi gegenwärtiger Herrschaft". [1]) Wij kunnen, zegt Cullmann, niet genoeg bedenken, hoe voor het oer-christelijk bewustzijn het koningschap van Christus centraal stond, waardoor de kerk en het apostolaat „endzeitliche" figuren zijn. Daarom neemt de messiaanse vervulling van Ps. 110 zulk een centrale plaats in het N.T. in. Christus *heerst* door middel van zijn soma op aarde over alle zichtbare en onzichtbare machten, waardoor de wereld factisch en objectief in het bestand van het regnum Christi geplaatst is. *Plaatsvervangend* getuigt de ecclesia van dit eschatologisch bestand, van de vrede Gods. Dus ook bij Cullmann staat het apostolaat als plaatsvervangend getuigenis ten volle in eschatologische context. „Die Mission ist heilsgeschichtiges Merkmal der zwischen-zeitlichen Endphase, in der wir seit Ostern stehen". [2]) Cullmann wijst met nadruk op de *belofte*, die aan het zendingsbevel in Mtth. 28 verbonden is: „Ik ben met U alle dagen tot aan het einde der wereld." *Het zendingsbevel heeft in deze belofte zijn draagkracht en gerichtheid.* Het zendingsbevel is uitgesproken door de opgestane Heer, wiens Rijk tegenwoordig is en komt.

In dit verband komt Cullmann ook over Paulus, de apostel der heidenen, te spreken. Waarom weet Paulus zich een schuldenaar ten opzichte van grieken en barbaren? (I Cor. 9 vs 16, Rom. 1 vs 14). Omdat in Paulus' apostolaat onder de heidenen de heilsgeschiedenis *zich realiseert*. Cullmann legt τὸ κατέχον in 2 Thess. 6 uit (datgene, wat de parousie óphoudt) als slaande op de heidenzending, zodat met ὁ κατέχων niemand anders bedoeld zou zijn dan Paulus zelf. Maar dan dient ook – als aanvulling van Cullmann – onderstreept te worden, dat juist deze heidenapostel met klem vastgehouden heeft aan de *blijvende* functie van Israël ten opzichte van de verkondiging en het komen van Gods Rijk. Paulus heeft Romeinen 11 geschreven als één grote commentaar op Mc. 13 vs 10: dat aan alle volkeren het evangelie *moet* verkondigd worden.

Het „moet" – nl. in eschatologisch perspectief gezien – dat de voortgang van het kerugma onder de heidenen – en daardoor de groei der kerk en daardoor de proclamatie van het regnum Christi over alle machten – verbonden blijft aan lot en leven van Israël. Het apostolaat van Paulus als heidenapostel en de structuur van de ecclesia zijn gekarakteriseerd door het geheimenis, dat de volkeren op Israël betrokken blijven tot aan de komst van het Rijk.

---

[1]) O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, S. 138.
[2]) *A.a.O.*, S. 139.

Daardoor ontvangt vanuit het apostolaat als *rijks*verkondiging de geschiedenis bijzondere betekenis. De heilsgeschiedenis als een historisch-eschatologisch gebeuren staat voluit in de continuïteit *vanwege* haar verbondenheid ante et post Christum natum met Israël.

Deze opmerking is gericht tegen die theologie, welke – de Entmythologisierung van het kerugma als het éne nodige ter hand nemend – in de heilsgeschiedenis de transcendentale gerichtheid laat praevaleren ten koste van de historische continuïteit. Een voorbeeld hiervan ligt voor ons in de zendingswetenschappelijke publicatie van W. Holsten: „Das Kerugma und der Mensch". [1]) Ook Holsten aanvaardt, dat het apostolaat van Paulus realisering van de heilsgeschiedenis is. „Das Apostolat des Paulus gehört in die Heilsgeschichte mithinein; er ist der, durch den das Heil an die Heiden, die Völker vermittelt ist. An der Heidenmission aber hängt die Bekehrung Israels und an beiden das Schicksal der Welt" (S. 123). Holsten zegt zelfs, dat speciaal in het apostolaat van Paulus de openbaring Gods „zur Vollendung kommt", want het kerugma behoort zelf tot het heilshandelen Gods. Niets ligt Holsten echter verder dan het onderschrijven van Cullmanns these, dat de heilsgeschiedenis zich door het apostolaat continueert. „Eschatologisch" betekent in Holstens begripswereld (Bultmann!): de karakterisering van de situatie, waarin de mens gesteld is door het perspectivisch geloofsinzicht waarin het verzoenend offer en de opstanding van Christus samen vallen. Door Paulus' verkondiging van het kerugma van de gekruisigde, wordt de gelovige in deze „eschatologische situatie" gesteld. Reeds vroeg, nl. in de geschiedschrijving van Lucas, is volgens Holsten de kerk aan de eschatologische implicatie van de paulinische verkondiging van de rechtvaardigmaking sola fide ontrouw geworden; de notie van de endgeschichtliche continuïteit wordt dan alles beheersend. Lucas zou heilsgeschiedenis beschrijven, niet meer wetend wat het „heil" als eschatologische gave betekent: „Darin verrät sich, dass (door Lucas) nicht mehr radikal eschatologisch gedacht wird. Und zwar nicht nur in dem Sinne, dass die Naherwartung des Endes erlahmt wäre und mit einer langen Geschichte gerechnet würde, sondern in dem Sinne, dass nicht nur die Geschichte, sondern die *Heils*geschichte weiter geht; das entgültige, völlige Heil erst in mehr oder weniger ferner Zukunft erwartet

---

[1]) W. Holsten, *Das Kerygma und der Mensch*, München 1953.

wird. *Der ontologische Dualismus des Paulus* ist in einen zeitlichen umgesetzt" (S. 124).

Achter deze visie op de verkondiging als eschatologisch gebeuren zijn verschillende vraagtekens te plaatsen. Men kan vragen, waarom het paulinische kerugma verheven wordt tot de critische norm, waaraan de boodschap van de nieuwtestamentische canon gemeten moet worden? Is het geoorloofd om Paulus op deze wijze te isoleren? En is het voorts gerechtvaardigd consequenties te trekken uit de stelling, dat bij Paulus de opstanding van Christus centraal staat, in tegenstelling met Lucas' beschrijving van de uitstorting van de Heilige Geest? Waaruit dan geconcludeerd zou moeten worden, dat het alleen bij Paulus niet tot „end-eschatologisierung" is gekomen. Wat wordt in zulk een theologie eigenlijk niet gezegd pour besoin de la cause? En wordt aan de katholiciteit van de reformatorische theologie niet onherstelbare schade gedaan? De verkondiging van de rechtvaardigmaking van de goddeloze ontaardt tot een philosopheem, een existentialistische notie, indien zij moet dienen als antidotum voor alle endgeschichtliche noties.

De kernvraag, die wij aan Holsten moeten stellen, is de vraag naar de functie van Israël in het heilshandelen van God. Deze vraag legt Holsten ons zelf in de mond, wanneer hij midden in zijn principieel betoog een excurs invlecht over „die Judenfrage", met welk – niet gelukkig gekozen! – opschrift Israëls verhouding tot de gemeente Gods bedoeld wordt. Is het enerzijds waar dat dit probleem niet aan Holstens aandacht ontsnapt is, anderzijds komt het duidelijk aan de dag, hoe deze critische zendingstheologie vanuit haar eigen apriorismen aan dit vraagstuk geen recht kan doen. Holstens excurs over Israël had ongeschreven kunnen blijven, daar zij géén functionele plaats inneemt in het geheel van zijn apostolaatsopvatting. Holsten begint zeer terecht, te wijzen op de continuïteit en dis-continuïteit die er ligt tussen Israël en de gemeente van Jezus Christus; deze eenheid en gescheidenheid wil hij ook christologisch gefundeerd zien. „In Christus" geldt beide: „die Kontinuität die durch Diskontinuität gebrochen ist und die Diskontinuität, die durch die Kontinuität aufgehoben ist". Maar aan het laatste deel dezer uitspraak kan Holsten geen recht doen wedervaren, en daarom komt er geen echte dialectiek in te zitten. De stelling, dat de gemeente de naam Israël overneemt, en dat „wie Christus das Gesetz und die Profeten erfüllt hat, so in seiner Gemeinde das Volk Israel an das Ziel seiner Geschichte gekommen ist" (S. 75), zodat voor

Israël nog slechts één mogelijkheid openligt: in te gaan in de gemeente van Christus – deze stelling mag niet verdonkeren, dat er een belofte op Israël blijft liggen. ,,Das ganze Israel, das selig werden soll (Rom. 11 vs 26), ist das Israel Gottes in dem das Israel nach dem Fleische eingegangen ist'' (S. 77). Holsten erkent dus, dat verkiezing Gods Israël tot Zijn doel zal brengen (die Uebernahme des Kreuzes), en dat God met Israël een ,,weg'' gaat. Maar dit mag bij Holsten geen enkel historisch relief krijgen vanwege het a priori: ,,denn einmal lässt das Eschaton keinen Raum mehr für heilsgeschichtliche Entwickelungen noch rechnet auch der Apostel Paulus selbst mit einer Heilsgeschichte: das entscheidende (het eschatologische!), ist endgültig geschehen''. [1])

In het licht van de weg die Gods verkiezing met Israël gaat, is nu juist dit theologische a priori onhoudbaar. Israëls belofte ante et post Christum natum impliceert ,,heilsgeschichtliche Entwickelungen''. En dit dan niet als een ,,Verzicht auf das Kerugma des Kreuzes'', maar juist *uit kracht en op grond van dit kerugma*. Als Holsten het chiliasme als alternatief stelt is dit een te goedkope tegenstelling. Het chiliasme is een secularisering van de heilsgeschiedenis en als zodanig inderdaad onaanvaardbaar; het dringt niet door tot het eigenlijke mysterium. Paulus zegt echter, dat God met Israël juist krachtens het beslissende messiaanse werk van Jezus een weg gaat, die – als mysterium – direct betrokken is op de voortgang van het Evangelie. Holsten ziet alleen de discontinuïteit tussen Israël en de gemeente. *Het geheimenis is echter dat het kruis deze discontinuïteit ten dienste stelt van een, door hetzelfde kruis geschapen, continuïteit.* De strijd die Holsten persé wil voeren tegen alle Endgeschichte, verhindert hem dit te zien. Deze blinde vlek in zijn theologie heeft een onmiskenbare depreciatie van het Oude Testament tot gevolg. ,,Die Kirche liesst das A.T. zunächst als Gesetz, dem im N.T. das Evangelium gegenüber steht''.

Deze lutherse oplossing van het vraagstuk moet radicaal afgewezen worden, want zo kan de centrale categorie in de verhouding tussen O.T. en N.T., nl. de categorie der *vervulling*, nooit ten volle verstaan worden. Vervulling is principieel iets anders dan ,,dass die Verheissung sich so zur Erfüllung verhält, dass die Verheissung in ihren verschiedenen Gestalten nichts mehr zu sagen hat'' (S. 87). Deze schriftbeschouwing op grond van het zgn. ,,ontologische

---

[1]) *A.a.O.*, S. 77.

dualisme van Paulus'' is onvruchtbaar; wij moeten erkennen dat de heilsgeschiedenis krachtens het messiaanse werk der verzoening voortgaat en door het factum van Israëls er bij-betrokken-zijn ten volle *historisch* moet worden verstaan.

VI

,,Men zal zich trouwens moeten afvragen of het Rijk van God werkelijk pas in Jezus tegenwoordig is geworden en of de bedeling van het O.T. werkelijk als alleen maar voorbereiding daarvoor verstaan mag worden''. [1])

Ons protest tegen deze vervluchtiging van de geschiedenis in het verstaan van het eschatologische karakter der openbaring hoeven wij bepaald niet te herhalen wanneer wij de theologie van A. A. van Ruler in de behandeling van ons onderwerp betrekken. De geschiedenis en ook het factum van Israëls bestaan zijn voor Van Ruler zeer centraal. Men krijgt, vragend naar de verhouding van Israël en de volken, bij Van Ruler o.a. het antwoord, dat door het apostolaat onder de volkeren *,,een incidentele herhaling van Israël''* plaats vindt, en dat de continuïteit tussen het oude en het nieuwe nu juist de ware geschiedenis, d.i. de heilsgeschiedenis en cultuurgeschiedenis tezamen, uitmaakt – plaatsvindend in het regnum Christi.

Van Rulers eschatologische denkwijze kan het beste benaderd worden vanuit de betekenis van Christus' hemelvaart. Deze is nl. de vervulling van alle dingen binnen het regnum Christi, dat op pluralistisch-significatieve wijze in velerlei tekenen opgericht wordt in de aardse existentie. En zo wordt het O.T. van kracht voor de volkeren. *Door het heersen van Christus vanuit de hemel komt het O.T. voor de volkeren;* en in deze relatie met het O.T. wordt de christelijke existentie ,,eschatologisch'' beleefd. De functie van het O.T. voor de volkeren is het geven van ,,uitbreiding'' aan de verzoening van het messiaanse offer, waardoor in allerlei aardse gestalten en vormen – allereerst in de politieke vormgeving van de samenleving – het heil beleefd wordt.

Van Ruler merkt op, dat er een ,,structurele nabuurschap'' bestaat tussen πληρόω en ἀνακεφαλαιοῦσθαι. In Eph. 4 vs 10 blijkt dat Christus de vervulling van alle dingen tot stand brengt door ,,onder één hoofd samen te brengen''. De betekenis nu die Van Ruler vanuit

---

[1]) A. A. van Ruler, *Bijzonder en algemeen ambt*, blz. 18.

het begrip ἀνακεφαλαιοῦσθαι legt in πληρόω is: een lichaam, inhoud, substantie geven. Vervullen betekent: de dingen opnemen in de messiaans-pneumatische werkelijkheid, die door het heilshandelen Gods praedestinatiaans *gesteld* wordt. Nemen wij b.v. de paulinische uitspraak: „de liefde is de vervulling der wet" (Rom. 13 vs 8–10, Gal. 5 vs 14). Het zou, zegt Van Ruler, een grote misvatting zijn, dit bijbelse begrip „liefde" te willen verstaan als ethische rationaliteit; de liefde is messiaanse realiteit, nl. de verzoening zoals zij aan het kruis voor de ogen Gods geschied is en op pneumatische wijze ordeningen en gestalten schept. Het ethisch handelen van de mens wordt in die realiteit *gezet;* liefde in bijbelse zin geschiedt spirituali modo. Als de liefde de vervulling der wet is, dan betekent dit, dat Christus de substantie van de wet is, waardoor de wet een pneumatisch gezag ontvangt. Het is daarom ten enen male onjuist, en zelfs een ontwrichting van de grondstructuur der bijbelse openbaring, om in de notie van „de vervulling der wet" een inhoud te leggen van: afschaffing of opheffing van de wet. Jezus is niet gekomen om de thora af te schaffen, maar integendeel, om haar van kracht te maken. De contaminatie der begrippen πληρόω en ἀνακεφαλαιοῦσθαι maakt zulk een één-dimensionale achterhaling van de thora onmogelijk. Met kracht poneert Van Ruler dus zijn grondthese; de vervulling van wet en profeten door de Messias betekent: zij worden op messiaans-pneumatische wijze geautoriseerd voor de volkeren. De inhoud van het evangelie is, formeel uitgedrukt, geen andere dan dat het gezag van het O.T. in zijn vervulde gestalte geproclameerd wordt. De Messias richt de thora op en doet haar kerugmatisch uitgaan tot de volkeren. Want: enerzijds beschrijft de thora de offerhandeling Gods op Golgotha, anderzijds is het kruis van den Christus de uitlegging van de thora. Het richtinggevend gezichtspunt inzake de verhouding, tussen O.T. en N.T. is de bestaande *wezenseenheid* tussen Christus en de wet. Het woord, dat Christus het telos van de wet is, dient uitgelegd te worden door het andere woord van Paulus: in Christus wordt het recht der wet opgericht; en: de wet wordt vervuld door hen, die naar den Geest wandelen. De paulinische critiek op de wet is volstrekt geen anti-nomisme; de wet is en blijft het levende woord Gods. Paulus' critiek is alleen gericht op de wet, zoals deze in de handen der mensen gehanteerd wordt (de wet die de zonde levend maakt en dan met de zonde een circulus vitiosus vormt; Rom. 7 vs 14). – In de Messias ontneemt God Zijn heilige wet aan de handen der mensen om hem zelf ter hand te nemen; dan

geschiedt verzoening en op grond daarvan heiliging. Een vergelijking met de houding der profeten tegenover de israëlitische cultus is hier geoorloofd en geboden. Voorts wijst Van Ruler op de merkwaardige parallel in Rom. 7 vs 4, Eph. 2 vs 20 en Rom. 7 vs 7: de gelovige sterft aan zichzelf door het lichaam van Christus = hij sterft door het bloed van Christus = hij sterft voor de wet *door de wet.*

„Het kruis is summa en quintessence van de wet en van de gerechtigheid Gods". Door een tegenstelling of periodisering van thora en Messias gaan alle bijbelse categorieën en dus de bijbelse Godskennis verloren. Door de zending van Zijn Zoon heeft God de wet in eigen handen genomen en zo – d.i. door Christus de substantie van de wet te doen zijn – de „gerechtigheid Gods" geopenbaard. Het werk der verzoening is, dat God zelf midden in Zijn wet gaat staan. Daarom is de wet „geestelijk", pneumatisch = aangelegd op Christus en op het werk van den Geest. Zo brengt het N.T. wel iets nieuws (hoe zou het anders „commentaar" kunnen zijn op het oude Verbond?), maar dit nieuwe is de nieuwe gelding, de nieuwe actualiteit waarin *het oude* geplaatst is. Het nieuwe is echter nooit zo nieuw, dat het als dimensie niet impliciet aanwezig ware in het oude. De incarnatie begint bij de thora.

Als deze grondthese inzake de verhouding van oud en nieuw, van wet en Messias wáár is, dan geldt ook als keerzijde in dit grondgebeuren der openbaring: *de wet krijgt een kerugmatische positie in de wereld door zijn historisch-reële positie rondom het kruis.* De kerugmatische positie van de wet in de wereld schept de *geschiedenis als „praedicaat van de Heilige Geest".*

De verhouding van wet en Messias is dus zodanig, dat de Messias ingaat in de wet en daarvan de substantie wordt. Dit is het werk der verzoening. Anderzijds gaat de wet (en de ganse tenach!) door de Messias uit in de wereld, onder de volkeren de tekenen van het Rijk oprichtend. Dit is het pneumatische aspect van de „vervulling" en kan alleen in de eschatologische denkwijze van de bijbel verstaan worden. Hetgeen de Messias met de wet gedaan heeft krachtens de wet (nl. het aanbrengen van de verzoening) wordt na hemelvaart spirituali modo toegepast op de aardse existentie. Deze pneumatische vervulling in de oprichting van tekenen valt samen met het handelen van de verhoogde Christus ten behoeve van de wereld. Anders gezegd: het messiaans-pneumatische werk van God in de Messias kan alleen vanuit het opdringende Rijk Gods ten volle

en op actuele, maar dan ook op *pluriforme* wijze verstaan worden.

Voor Van Ruler betekent dit, dat de christologie en de pneumatologie hun bepaalde inhoud ontvangen vanuit het eschatologisch handelen Gods of: vanuit de „rijksgedachte". De christologie kan geen bronwel van het theologisch denken zijn, daar ook zij opgenomen is in de wijdere ruimte van de pneumatologie en deze weer in de ruimte van de eschatologie. Er moet „trinitarische spreiding" plaats vinden. En de theologie der theocratie is één „rugwaarts voortschrijdend" denken.

Stellig is het een teken van Van Rulers compositorisch denken, dat zijn theologische begrippen consequent functionneren in het perspectief van het eschaton. Dit geldt bovenal voor de notie van de „vervulling" die *dé* categorie in het handelen Gods is, en waardoor het Rijk in tekenen – in alle pluriformiteit en relativiteit – op het vlak der geschiedenis geprojecteerd wordt. Eschatologisch denkend komen wij midden in de „vervulling" terecht. De bijbelse Godskennis noopt ons daartoe, daar „de categorie van de toekomst Gods behoort tot een omschrijving van het wezen Gods" en daaruit volgt, dat christologie en pneumatologie „van te voren reeds als eschatologische realiteit bepaald zijn". In deze fundamentele orde van het dogmatisch denken trekt Van Ruler zijn theologie der tekenen op. De „vervulling" wordt een modaliteit van het Rijk en realiseert zich in de geschiedenis, ja, schept zelf de geschiedenis. In de voortgang van de geschiedenis binnen het regnum Christi krijgt de wet (en rondom de wet de hele tenach) een beslissende, wijl inhoudelijke functie. Het evangelie van het koninkrijk Gods komt tot ons als het gezag van de tenach in zijn vervulde gestalte en met zijn vervullende kracht. Zo is het O.T. een boek der historische èn eschatologische situatie en niet alleen de legitimatie van Jezus als de Messias. Het is het boek der Rijks-prediking en medieert tussen de wereld en het Rijk. De geschiedenis kan in de Christelijke kerk (Van Ruler zegt liever: in de christelijke cultuurkring) niet zonder Israël gedacht worden. „Men kan niet uit het O.T. prediken, zonder de vooronderstelling van een incidentele herhaling van Israël. Zo alleen blijft er ruimte over voor een aparte plaats van het volk Israël in het heden en de toekomst" (lezing op „de Horst", April 1954). Krachtens de hemelvaart van Christus worden de volkeren opgenomen in de situatie van Israël, met dien verstande, dat nu het offer der verzoening „zich uitbreidt" door middel van het opgerichte recht Gods in de heidense existentie. De sleutel tot het verstaan van Israëls verhou-

ding tot de volkeren moeten wij dus zoeken in de betekenis van Christus' hemelvaart als vervulling.

Wij zijn Van Ruler voor twee dingen meer dan gewone dank schuldig: ten eerste voor de radicale wijze waarop hij, blijvende in de lijn van onze vaderlandse theologie, afgerekend heeft met alle historisering en psychologisering van de openbaring en met nadruk de betekenis van het O.T. als het boek van de eschatologische situatie naar voren brengt. Men kan van hem leren, dat het O.T. de *levende* woorden Gods bevat en juist daarom de eigen grens voortdurend transcendeert. Men kan ook van hem leren, hoe en waarom de werkelijkheden van schepping, humaniteit en geschiedenis rondom den Messias ontstaan.

In de tweede plaats zijn wij tot dankbaarheid verplicht voor de radicale wijze waarop Van Ruler het theologisch denken systematisch vanuit de eschatologie ontwikkelt. De theologie der theocratie is gegroeid uit het visioen van de toekomst Gods. Daarom krijgen alle inhouden hun functie in de orde van het historisch-eschatologisch handelen Gods. Maar juist in verband met deze laatste vitale aanpak vallen er beslissingen, die nog steeds op nadere rechtvaardiging wachten. Onze dankbaarheid voor de wijze waarop door Van Ruler de verhouding tussen O.T. en N.T., wet en Messias, schepping en Rijk Gods, existentie en openbaring gesteld is, verhindert ons niet enige bedenkingen van principiële aard te blijven handhaven. Enige diepingrijpende decisies moeten door hun aanvechtbaarheid in discussie blijven.

Wij plaatsen hier enige vraagtekens:

Van Ruler strijdt tegen een christocentrische „insnoering" van het dogmatisch denken, met name tegen Barth's „monisme der genade". „Gaat het God in Israël om Jezus Christus, of gaat het hem in Jezus Christus om Israël"? Gaat het om de schepping of om de genade, om de existentie of om het heil? Ik keer hier resoluut de moderne dogmatische stellingen om. Jezus Christus is een noodmaatregel, waarmee God zo lang mogelijk heeft gewacht" (lezing op „de Horst", April 1954). Is de komst van Jezus volgens het N.T. het eigenlijke, waarom het in het O.T. ging, of moet men zeggen, dat ook het N.T. duidelijk ziet en zegt, dat het in het O.T. gaat om het Rijk van God (in Israël en op de aarde) en dat de komst van Jezus gekenmerkt wordt door het karakter van forcerende (Matth. 11 vs 12) noodmaatregel (Matth. 21 vs 37) van Gods zijde, middel om

het doel (het Rijk) te bereiken?" [1]) Zo voert Van Ruler het pleit voor zelfstandigheid van de pneumatologie ten opzichte van de Christologie en van de eschatologie ten opzichte van deze beide. Van Ruler meent aldus apriorisch te weten wat ,,schepping" is (de werkelijkheid bewaard voor de toekomst Gods) en hij meent nog meer apriorisch te weten wat het Rijk is (nl. geredde schepping).

Hier rijzen de vragen. Kan men, zoals Van Ruler doet in zijn studie over de vervulling der wet, openen met een *zelfstandige* locus betreffende de toekomst Gods en in nauw verband hiermede aan de draagwijdte van de pneumatologie *prioriteit* toekennen ten opzichte van de christologie? Kan men theologisch spreken over een predestinatie, die niet zo zeer summum en kern van het evangelie is, maar waarin veeleer het evangelie als één der factoren is opgenomen? Hier is niets minder dan de theologische kenbron en kennorm in het geding. Brengt de zelfstandigheid van de eschatologie en de pneumatologie ten opzichte van de christologie – zodat deze laatste niet meer norma normans voor de dogmatische loci is – niet noodzakelijk met zich, dat het Rijk Gods ident gesteld wordt met reiniging van deze wereld, zodat er armslag komt om in deze schepping te anticiperen op de herschepping? Wat doen wij met een uitspraak (die door Van Ruler ernstig genomen wil worden) dat de Messias slechts een intermezzo, een noodmaatregel, een forcering is in het heilshandelen Gods en daarom in het Rijk zal komen te vervallen? Welk vitalisme schuilt achter deze grens-overschrijdende uitspraken? Is het mogelijk, dat *het heil van verzoening en heiliging zo louter functioneel verstaan wordt*? Geven de reformatoren zelf ons aanleiding om *zulk* een theologie van ,,trinitarische spreiding" te stellen tegenover de catholiserende incarnatie-theologie? Wordt de theologie der tekenen niet geschraagd door heel wat geschiedphilosophische noties en wereldbeschouwelijke ideeën (de ,,osmose" van heidense existentie en openbaring!, de ,,uitbreiding" van het heil der verzoening in de geschiedenis der culturen!), die zich aannemelijk moeten maken door een consequent volgehouden pluriformiteit van het O.T.? De gedachte van deze pluriformiteit maakt voor Van Ruler het uitgaan in de ruimte tot een gebiedende eis: schepping en existentie zijn tegenover de verzoening en de genade zelfstandige gegevens. Geeft men zich aan deze gedachten gewonnen, dan moet men zich wel bewust zijn, dat *de gehele winst van de dialectische theologie over-*

[1]) *T.a.p.*, blz. 18.

boord gegaan is. Voor men daartoe bereid is, dienen de gewraakte grensoverschrijdingen geloofscritisch onder de loupe te worden genomen en de vraag dient gesteld, of wij hier niet met een gereformeerde variant van de aloude theologia naturalis te maken hebben en (of) van de moderne geschiedenisphilosophie?

In het bijzonder in verband met het onderwerp Israël en de volkeren staan wij voor een bijzonder netelige kwestie. Wij moeten aan prof. van Ruler – t.w. juist aan hem die een krachtig pleit voert voor de onvervangbaarheid en blijvende geldigheid van de tenach en ons er bij bepaalt, hoe juist door Israël de ware geschiedenis, de waarachtige humaniteit als het op de toekomst Gods gerichte en vanuit de toekomst Gods geordende leven, zich realiseren – de klemmende vraag stellen naar Israëls blijvende plaats in de heilsgeschiedenis. *Gaat het volk Israël in de incidentele herhalingen van Israël onder de volkeren niet ten onder?* Op dezelfde wijze waarop de heilsgeschiedenis ondergaat in de cultuurgeschiedenis en het heil der verzoening in strikte zin ondergaat in de zichtbare en leefbare predestinatio gemina? Van Ruler zegt zelf: „men kan uit het O.T. niet preken (op grond van het O.T. zij de prediking niet alleen Christus-prediking maar ook Rijks-prediking!) zonder de onderstelling van een incidentele herhaling van Israël. Zo alleen blijft er ruimte over voor een aparte plaats van het volk Israël in het heden en de toekomst". Op grond van de vooronderstellingen van Van Rulers theocratie kan slechts gezegd worden: non liquet!

Indien het volk Gods niet geborgen is in de *catholiciteit* der kerk maar „bij herhaling" in het leven der gekerstend-wordende volkeren inaugurator en stuwkracht der geschiedenis moet zijn, dan betekent dit dat Israël in het open veld van schepping en geschiedenis verdwijnt. *Het sterft in de osmose:* heidendom + openbaring.

Er is ruimte en tijd voor Israël *ondanks* de geschiedenis en niet *door* de geschiedenis. Maar dit kan alleen zuiver op christologisch-ecclesiologische wijze gezegd worden, nl. in de aanvaarding, dat de Messias grond en doel van Israël en Schepping beide is. In Israëls verhouding tot de volkeren, zoals deze door Van Ruler gesteld wordt, ligt misschien die grensoverschrijding opgesloten, die de geheime oorzaak is van vele andere osmose-figuren? En staan er wel tegenover Israël „volkeren", die ondubbelzinnig theologisch hanteerbare grootheden zijn? Zoals het volk Israël niet vanuit de cultuur tot ons gekomen is, zo kan het ook niet op directe wijze met de gekerstende cultuur in verbinding worden gebracht. Het volk

Israël komt theologisch alleen in zicht in zijn onophefbare relatie met het volk Gods in Christus: de ecclesia. Daarin wordt Israël niet herhaald maar *bewaard.*

VII

De locus classicus van het probleem van Israël is Rom. 9–11. Deze capita vormen geen interessante, vrijblijvende excurs in het geheel van de brief van de Romeinen. De smart die de apostel der heidenen in zich omdraagt vanwege het ongeloof van zijn bloedverwanten en de felle afwijzing van de vraag: ,,heeft God dan zijn volk verstoten?'' wijzen naar diepere samenhangen. Hier staat voor Paulus niets minder dan de kennis van de levende God op het spel!

In Rom. 9–11 worstelt de apostel om de evangelische legitimiteit van het verkiezend handelen Gods. Het is terecht gezegd, dat zonder Rom. 9–11 het probleem van de predestinatie niet op christelijke wijze kan worden gesteld.[1]) Daarom ook wijdt Karl Barth zo veel exegetische aandacht aan deze hoofdstukken in het kader van de leer der uitverkiezing. De kern van de zaak is, dat het verkiezend handelen Gods de weg der openbaring van Gods gerechtigheid is, de weg van het rechtvaardigend handelen Gods. Deze weg loopt door Israël naar de heidenen en door de heidenen weer naar Israël. Zó rechtvaardigt God de goddelozen. ,,Wij moeten met Paulus dood-eenvoudig in de geschiedenis ons standpunt innemend, het weer merkwaardig vinden, dat de schuld zo solidair maakt en alle scheidende grenzen uitsluit''. [2]) En de geslotenheid van Israël voor Gods werk – de verwerping van de Messias – is in dit verkiezend handelen opgenomen. Dit geheimenis aan de heiden-christenen duidelijk te maken is de bedoeling van de intensieve bemoeienis van Paulus met Israël, niet alleen in Rom. 9–11 maar in de hele brief.

De weg van de openbaring van Gods gerechtigheid in Christus is de weg van Goddelijke *vrijheid* en van Goddelijke *barmhartigheid.* Deze weg leidt door Israël en de volkeren heen en houdt hen beiden omvat. Hier wordt zonder meer duidelijk, dat Israël slechts in zijn relatie tot de volkeren is, wat het is. Maar ook is duidelijk dat de heidenen in hun gerichtheid op Israël het heil deelachtig worden.

,,De prediking van de rechtvaardigmaking dient weer in het oor-

---

[1]) K. L. Schmidt, *Die Judenfrage im Lichte der Kapittel 9–11 des Römerbriefes.* Theol. Stud., Heft 13, 1943.

[2]) J. H. Grolle, *Gesprek met Israël,* Den Haag 1949, blz. 68.

spronkelijke kader te worden gezet: de historische situatie van joden en heidenen". [1])

In de gehele brief aan de Romeinen is de relatie van Israël en de volkeren *constant* aan de orde. Het evangelie tot welks verkondiging Paulus een geroepen apostel is, is zonder deze relatie niet denkbaar. Reeds in de aanhef wordt het thema aangeslagen wanneer Paulus in één perspectief naar voren brengt: zijn apostolische roeping onder de heidenen, de belofte verankerd in het O.T. en de opstanding van Christus als de Heer. Het evangelie als kracht Gods openbaart de gerechtigheid Gods. *Eerst* voor de jood en ook voor de griek.

Wat blijkt nu in het licht van de openbaring van deze gerechtigheid? Dat de heiden en de jood onder hetzelfde oordeel staan! Eerst brengt de apostel de schuld van de heiden aan de dag (1 vs 18–32). Dat is echter voor Israël geen reden tot zelfverheffing: Israël doet precies hetzelfde; de naam Gods wordt vanwege Israël gelasterd onder de heidenen. Voor het overige blijft – formeel gesproken – in het strafoordeel over het kwaad en de beloning voor het goede de orde gehandhaafd: eerst de jood en dan de griek (2 vs 9–10). Deze vooropstelling van de jood is blijkbaar in de waarheid, dat er bij God geen aanneming des persoons is (2 vs 11), *niet* opgeheven. Het heeft even de schijn, dat dit wel het geval is, als de wet naar voren komt. Wat onderscheidt en scheidt de jood en de griek? Natuurlijk de wet! Maar dit onderscheid kan in het oordeel Gods (die het verborgene des mensen oordeelt „naar mijn evangelie door Christus Jezus" (2 vs 16)) bezwijken. De jood kan wetteloos zijn en de heiden kan in zichzelf de wet gehoorzamen.

De vraag rijst: hoe is de apostel tot dit vernietigend oordeel, culminerend in 2 vs 24, tegenover Israël gekomen? (N.B. vaststaat in ieder geval, dat Paulus – hetzij hij uit Jesaja 52, hetzij hij uit Ez. 36 citeert – de joden voorhoudt: reeds door het *feit* van Israëls ballingschap onder de heidenen, waarachter Israëls zonden als oorzaak gezien moeten worden, was Israël een lastering van Gods naam onder de heidenen. Deze stand van zaken is volgens Paulus principieel nog niet veranderd). Hoe kan Paulus deze gelijkschakeling tussen jood en heiden in de schuld rechtvaardigen? *Kan zij anders gelden dan vanuit de telkens benadrukte volgorde: „eerst de jood, maar ook de griek"*? Dat de zonde de besnijdenis tot voorhuid maakt en omgekeerd: het doen van het goede de niet-besnedenen tot een

---

[1]) *T.a.p.*, blz. 68.

besnedene van hart, is geen spiritualistische opheffing van de historische gestalte der openbaring. Immers het *voorrecht* van de jood en het nut der besnijdenis zijn niet meer of minder dan *dat de woorden Gods aan Israël zijn toevertrouwd* (3 vs 1–2). Tot zover staat het één tegenover het ander.

Het volgende betoog tot aan cap. 9 moet gelezen worden als geschreven zijnde voor Israëlieten die er oog voor moeten krijgen, dat door de leugen van de mensen heen de waarheid Gods des te overvloediger wordt. Bovenal moeten zij er oog voor krijgen, dat krachtens de rechtvaardiging van de goddeloze de heidenen mede opgenomen zijn in het werk Gods; en in verband met deze revolutionaire ontdekking staat het fundamentele gezichtspunt: door de wet wordt de zonde pas waarlijk wat zij is: de overmachtige vijand van het schepsel.

Door de gerechtigheid des geloofs wordt het heil principieel ook voor de heidenen open gesteld. Daarom is Abraham – wiens besnijdenis een zegel is op zijn geloof – een erfgenaam der *wereld*, vader van de joden en de heidenen, de voluit katholieke gestalte (cap. 4). De God der gratuïte rechtvaardiging, voor wiens aangezicht Abraham wandelde, deze God maakt doden levend en roept het zijnde uit het niet-zijnde. Daarom trekt Paulus een parallel tussen de deelname der heidenen aan Israëls belofte en de geboorte van Izaäk uit het verstorven lichaam van Sara. *In het leven van Abraham is de deelname der heidenen geprefigureerd.* Dit licht valt op Abraham en de heidenen vanuit de opstanding van Jezus Christus. En alleen de categorie van het geloof correspondeert met dit werk van de levendmakende God.

Na op min of meer hymnische wijze Gods rechtvaardiging geprezen te hebben, die een mens doet roemen in het πολλῷ μᾶλλον van de genade over zonde en dood (5 vs 1–11), plaatst Paulus, de eenheid van joden en heidenen in het meest wijde kader – nl. van Adam en Christus. Om de macht van de zonde en de objectieve orde des heils gelegen in Christus' opstanding, te verkondigen, moet achter Abraham gegrepen worden naar de alle historie voorafgaande en in zich besluitende stamvader. Het werk der verzoening en levendmaking krijgt, op Adam betrokken, een cosmologisch aspect. Juist omdat Adam in de *overmacht* van Christus' werk en in de *overvloedige* realiteit van Gods genade is opgenomen (en, in Adam, allen over wie zonde en dood met macht heersen) omvat de rechtvaardiging „allen", d.i. joden en heidenen.

Wij mogen uit de uitdrukking „οἱ πολλοὶ" van Rom. 5:12–21 de steeds herhaalde twee-eenheid van Israël en de heidenen zeker niet wegdenken. In dit wereldhistorisch gebeuren tussen Adam en Christus is de wet als een ten volle historische figuur, waarop de particulariteit van Israël steunt, „erbij gekomen" (5 vs 20) – terwille van het openbaar worden van het vitium originis. Dit is de harde waarheid, die Israël horen moet over de functionele betekenis van de wet. De wet drijft de zonde op – maar het is de wet, die uiteindelijk *in dienst staat* van de rechtvaardigende genade.

In dit alles is Paulus nog steeds in gesprek met Israël. De macht van de zonde is in haar verstrengeling met de wet zo groot, dat de mens (de Israëliet) om te kunnen leven eerst zelf voor die macht afgestorven moet zijn. Dat heeft plaats gevonden toen Christus (διὰ τὰ παραπτώματα) voor ons gestorven is. In de rechtvaardiging van de goddeloze sterft Adam om in Christus – gelijk Abraham – te leven uit kracht van de opstanding. Dat is het ware zaad Abrahams (kata pneuma). Voor het overige moet van Israël gezegd worden: de zonde heerst in zijn vlees; sterker nog: zij stelden hun leden ten dienste van onreinheid en van wetteloosheid tot wetteloosheid (6 vs 19).

Dit oordeel over Israëls vroomheid moet iedere Israëliet onbegrijpelijk in de oren klinken. Welnu, zegt Paulus, laat ons dan zien naar de machten, die de wet in de mens oproept: „toen wij in het vlees waren, werkten de zondige hartstochten die door de wet geprikkeld worden, in onze leden, om voor de dood vrucht te dragen" (7 vs 5). De mens moet sterven omdat de zonde zo diep zit. In de „dieptepsychologische" pericoop (7 vs 13–26) is een zelfkennis uitgesproken, waarin de mens omziet naar zijn verleden, dat door God met Christus begraven is; hier ziet de goddeloze, die gerechtvaardigd is, zichzelf nog eenmaal in het gezicht. En deze aan de wanhoop rakende zondekennis kan alleen de Israëliet bezitten, die – plaatsvervangend – onder de wet geboren is. De bondige uitspraak van 8 vs 1 is niet zozeer een abrupte overgang dan wel het positieve licht, waarin de chaos van cap. 7 achter ons doorlicht is. Het is uitgesproken in de zekerheid van Jezus' opstanding uit de doden. Van hieruit lette men ook op het universele en cosmische uitzicht, dat geopend is door de gerechtigheid Gods: het ganse schepsel zal delen in het *leven*, dat in deze gerechtigheid besloten ligt (8 vs 18 v.).

Na aldus over de rechtvaardiging gesproken te hebben – Gods dodend en levendmakend werk, waarin eerst de israëlietische mens opgenomen is – hoewel de heidenen er a priori (zie Abraham!, zie

Adam!) in delen – komt de zaak van Israël expressis verbis aan de orde (Rom. 9–11). Want deze rechtvaardiging van Israëliet en heiden is wel een oordeel Gods, uitgesproken toen hij Jezus opwekte uit de doden, maar zij verwerkelijkt zich als de *weg* der heilsgeschiedenis. Het is niet mogelijk, om over de rechtvaardiging van de Israëliet krachtens de opstanding van de Messias te spreken, terwijl het *volk* Israël buiten beschouwing blijft. De legitieme theologische aandacht voor Israël is gegrond in de belijdenis dat Israëls Messias leeft, waardoor Israël in een objectieve heilsorde gesteld is. Wat wij nu Paulus in Rom. 9 zien doen, is dat hij de openbaring van Gods gerechtigheid gaat uitleggen tegenover de heidenen (niet-Israël), als zijnde de wegen die de verkiezende God, door Israël heen, aflegt ten behoeve van de heidenen èn als de wegen, die God op grond van dezelfde verkiezing, door de heidenwereld heen, aflegt ten behoeve van Israël. Paulus spreekt dus nu, terwijl hij het front verlegt naar niet-Israël; zijn woorden zijn blijkbaar nodig als een definitieve afweer tegen het immer latente christelijke anti-semitisme van de kerk.

Paulus begint met een herhaalde verzekering, dat Israël *alles* heeft (9 vs 4–5; vgl. 3 vs 1–2), tot de Messias toe. Maar: Israël heeft dit alles als het volk van Izaäk (d.i. van de *belofte*) en van Jacob (d.i. van de *verkiezing*). Israël is het volk, geroepen uit het niet-zijnde, waar het scherpe en scheidende zwaard van het Woord Gods steeds door heen gaat. In dit volk Israël – met Ismaël, Ezau en de Pharao als tekenen om zich heen – handelt de vrije en de barmhartige God. Daarom gaat de verkiezing niet alleen beschermend om Israël heen, maar ook scheidend dóór Israël heen. Israël is daarom het uitverkoren volk, omdat de verkiezing met Israël *op weg* is: de weg waarop de goddeloze gerechtvaardigd wordt. En op deze weg van Goddelijke gerechtigheid kan geen onrechtvaardigheid van Gods wege plaats vinden. Hoe zou dit kunnen bij deze teleologie: de verkiezing strekt zich ook uit naar de heidenen! De heidenchristenen moeten zich bewust zijn: zij ontvingen het heil omdat God deze smartelijke weg met Israël en door Israël heen gegaan is. Zij *zelf* zijn de getuigen van de belofte die de dragende vooronderstelling is van deze weg. „Hij ontfermt zich over wie Hij wil en Hij verhardt wie Hij wil". De barmhartigheid Gods is souverein. Hier bevinden wij ons zonder twijfel bij de crux van Paulus' betoog. Er is echter geen enkele reden om in een vermeende willekeur van Gods handelen te berusten. Zeker, de apostel beklemtoont de vrijheid Gods waardoor

Ismaël, Ezau, de Pharao en later het gehele overspelige volk Israël als tekenen langs de weg des levens staan – een vrijheid echter ten dienste van „de rijkdom zijner heerlijkheid" over joden en heidenen (9 vs 23–25).

In de citaten die Paulus geeft ter ondersteuning van zijn betoog merken wij op, dat de ontsluiting van het heil voor de heidenen in correlatie staat met de reductie van Israël tot „rest" (τὸ ὑπόλειμμα). In de persoon van de Messias is de eenzaamheid van de „rest" verabsoluteerd: de val van Israël, d.i. zijn struikelen over de steen des aanstoots, door God in Zion gelegd (het is God zelf, die door het kruis der verzoening de gerechtigheid openbaart), is juist de oorzaak, dat de heidenen dit Zion Gods kunnen binnengaan (9 vs 25–33).

Het handelen van God met Israël, door de „val" heen, sluit geenszins uit, dat gans Israël in het gebed van Paulus een plaats vindt (10 vs 1). Integendeel, deze priesterlijke daad is voor Paulus dwingende noodzaak omdat Christus de summa van de verkiezing is.

Christus is het doel, de bestemming, de zin der wet. In 10 vs 4 kan „telos" onmogelijk betekenen: het einde als afschaffing zonder meer. Christus-tot-gerechtigheid is de substantie van de wet. En hoe zeer de heidenen in de openbaring van deze gerechtigheid a priori er bij horen, blijkt wel uit de wezensnoodzakelijkheid van het apostolaat (10 vs 13–15). Het intrinsiek verband tussen het – door Israël heen plaats vindende – verkiezende handelen Gods en het apostolaat is het feit dat de vreugde-boodschap allereerst aan Israël verkondigd wordt. Het wereldwijde apostolaat omgeeft Israël als een getuigenis: geeft het Israël niet te denken, dat de woorden van Christus (en daardoor de uitlegging van eigen lot en leven) dit volk tegemoet klinken vanaf de uiteinden der aarde? *Is het apostolaat onder de heidenen niet het teken, dat God nog steeds zijn handen uitstrekt naar Zijn rebellerend volk?* (10 vs 21). Op deze *indirecte* wijze van de heidenzending wordt Israël *het meest direct* aangesproken.

Zich in cap. 11 nogmaals concentrerend op de verkiezing Gods met haar lichte en donkere partijen, is het wondere *vóór*laatste woord van Paulus: het donker dat over Israël gekomen is (de verharding) correspondeert met de drijfkracht en voortgang van het apostolaat onder de heidenen. De verharding is niet alleen de keerzijde van het geloof en dus ook van het apostolaat, maar staat *ten dienste daarvan.* De verharding is het negatieve uitgangspunt voor de redding van velen. Maar als dit zo is, dan kan de verharding ook niet het laatste woord ten opzichte van Israël zijn.

Israëls diepe slaap bewerkt de redding onder de volkeren, waardoor de verkiezing de weg Gods is, waarop het duister ten dienste staat van het licht. Dit ervaart de apostel der heidenen op wel zeer concrete wijze: *dat hij met zijn Messias zo eenzaam staat als „de rest", dàt maakt in zekere zin de kracht van zijn apostolaat uit.* Het heeft te maken met de kracht van het lijden van de Messias, die sterft om veel vrucht (ook onder de heidenen) te dragen.

Als het voor-laatste woord over Israël is, dat Israëls struikelen over de Messias rijkdom voor de heidenen is, dan kan het laatste woord over Israël voor Paulus geen ander zijn dan dit: het geloof, de omwending, het ontwaken van Israël brengt het Rijk Gods. Als door Israëls ongeloof de verzoening van het leven bewerkt en gepredikt wordt, wat zal dan door Israëls geloof anders aanbreken dan het verzoende leven zèlf? De „bekering" van Israël is perspectivisch verbonden met de eschatologische hoop en het geding dat tussen Israël en zijn Messias gaande is, is ook het knooppunt van apostolaat en eschatologie. Hier is nog een kleine excurs nodig.

Wat wij het vóórlaatste woord van Paulus over Israël genoemd hebben, is nauw verbonden met de wijze waarop de apostel de oudtestamentische „rest"-gedachte opneemt in zijn verkondiging. Paulus identificeert de „rest" met de Christusgelovige Israëlieten, in wie enerzijds Israëls verkiezing vastligt en door wie anderzijds het heil voor de heidenen ontsloten wordt. Als Paulus de profetische „rest" in zijn kerugma opneemt, doet hij niet anders dan het O.T. christocentrisch samenvatten en uitleggen. Als de omgeving van de Messias Jezus is de „rest" de weg waarop de teleologie van Gods verkiezend handelen zichtbaar wordt; d.w.z.: de toerekening van de heidenen bij Israël en de verkiezing van Israël tout court vindt in de rest plaats.

Ordenen wij de gegevens die wij in de profeten vinden omtrent de rest, dan komt het volgende naar voren:

Ten eerste: „der Rest hat seine Existenz allein in Jahwe" en heeft het merkteken van het handelen Gods aan zich; d.i. de „rest" is een nieuwe schepping Gods en ligt in één perspectief met de verkiezing van Israël, de roeping der profeten en de belofte van de Messias. Maar de vrijheid van Gods handelen komt speciaal daarin naar voren, dat er een niet weg te denken relatie bestaat tussen de „rest" en de volkeren: zelfs de Philistijn kan toegevoegd worden aan de rest en de volkeren komen door hun relatie tot de „rest" de heilsgeschiedenis binnen. Ook kunnen de heidenen reeds door het factische bestaan van de „rest" tot kennis van de levende God komen.

Ten tweede: Zoals de relatie tot de heidenen impliciet meegegeven is in het wezen van de profetische „rest", even stringent is de „rest" verbonden aan de vergeving der zonden; juist in de radicale vergeving ligt het karakter van de eschatologische „rest" als „Neuschöpfung" geborgen. De rest is het teken èn resultaat van Gods vergeving en heiliging door het gericht heen; zij is niet te denken zonder de gave van de Geest en het geloof als een nieuwe gehoorzaamheid van het nieuwe Israël.

Ten derde: Het geloof echter is zakelijk geen absolute voorwaarde voor het tot stand komen van dit Messiaanse volk: „der Glaube ist nicht die Bedingung für die Zugehörigkeit zum Rest, sondern allein die andere Seite der Setzung des Restes". Het er-zijn van de rest is vóórgegeven aan de bekering en het geloof: wie tot de rest behoort, gelooft. En op grond van deze facticiteit geldt ook de omkering: degene die gelooft, behoort tot de rest. Het bestaan van de rest is immer een *oproep* tot geloof. Door de rest-gedachte komt derhalve de oudtestamentische pistologie te staan in een pre-destinatiaans kader.[1])

Wij kunnen deze gegevens aldus toespitsen: de „rest" is een historisch-eschatologische daad Gods, die zich voltrekt op grond van Gods vergeving te midden der gerichten en waarin de verkiezing zich consolideert; de opname der heidenen is impliciet met deze rest verbonden. De verhouding van de rest en de Messias mag niet te zeer onder de druk van de systematisering komen. Enerzijds geldt dat de rest alleen in de Messias gegrond is, anderzijds brengt de eschatologische gemeente de Messias met zich mee.

Dit alles moet bedacht worden bij de lezing van Rom. 11. Paulus *ziet de rest gerealiseerd in zichzelf en in de gelovige Israëlieten:* de verhouding van de rest tot de roeping der profeten en tot de verkiezing van Israël is tot vervulde herhaling gekomen in zijn eigen ambt als geroepen apostel van Jezus Christus. De actuele zendingssituatie, waarin de apostel staat is de vervulling en realisatie van de profetische eschatologie. God stelt daarin zijn vóórlaatste daad: het toestromen der heidenen tot de rest bevestigt het eschatologisch kenmerk van de ecclesia en is de functionele opname van de rest in Gods plan met Israëls verkiezing. „Es ist zu beachten, dass für Paulus genau wie für die alttestamentische Profetie der wesentliche Kern des Restgedankens die unverbrüchliche Erwählung

---

[1]) *Theol. Wörterb. z. N.T.*, Bd IV, S. 200 ff.

Israels überhaupt ist".[1]) De zendingssituatie van de ecclesia is het kenmerk voor het aanwezig-zijn van de eschatologische rest en als zodanig één grote oproep tot geloof aan Israël en daar bovenuit één vaste belofte voor gans Israël.

Het ongeloof en het geloof van Israël is zo verbonden met het hoopvol uitzicht voor alle creaturen. In de rest blijkt wat Israëls verkiezing wezenlijk betekent: het representatieve teken van de heerlijkheid die de ganse schepping wacht. Paulus beijvert zich – ja, het is de glans van zijn apostolaat – om enigen uit Israël te redden, wijl dat evenzovele tekenen zijn van het uiteindelijke werk Gods: de opstanding uit de doden. „Indien hun verwerping de verzoening der wereld is (door het apostolaat), wat zal hun aanneming anders wezen dan leven uit de doden?" (11 vs 15). Israël is daarin representatief voor de gehele mensheid, dat het nooit aan Gods hand is ontvallen: „God is machtig hen wederom te enten" (11 vs 23). Juist zó bewijst God zich immers de levende God te zijn: in de opgestane Messias Jezus heeft Hij ook over Israël de opstanding uitgesproken. In deze dimensie, waarin Israëls leven door de Messias gezet is (objectief)!, kan zelfs Israëls ongeloof alleen maar een stimulans zijn voor het apostolaat. „En zó zal gans Israël behouden worden", zó, d.w.z. door eigen verharding komt de *volheid* der heidenen als een *belofte* voor gans Israël *te voorschijn*. Het kernwoord pleroma, dat van toepassing is op Israël (11 vs 12) en op de heidenen, (11 vs 25) dient beide keren ook kwalitatief te worden verstaan. Dit is aan J. H. Grolle zonder voorbehoud toegegeven [2]). Aan Grolle's argumentatie zouden wij nog willen toevoegen, dat de volheid, waarover Paulus spreekt en die in de geschiedenis onder heidenen en Israël gestalte krijgt, niet losgemaakt mag worden van, maar veeleer begrepen moet worden vanuit de volheid Gods, die *in Christus* woont en geopenbaard is. Wij mogen het pleroma niet scheiden van Hem, die de vervulling is van alle dingen: de opgestane en vanuit de hemel alle dingen vervullende Kurios zal woning maken onder Israël èn de heidenen. Het telkens wijzen op de *zendings*situatie van de kerk en op de onmisbaarheid van het apostolaat in onze historisch-eschatologische situatie is in het pleidooi dat Grolle voert dankbaar te aanvaarden. Wij kunnen hem echter niet volgen wanneer zijn gedachten over het komen van Israël tot zijn Messias gaan raken aan chiliastische denkbeelden. Grolle ziet b.v. op grond van Rom. 11

---

[1]) Schrenk in *Theol. Wörterb. z. N.T.*, Bd IV, S. 220.
[2]) Grolle, *t.a.p.*, blz. 59 vv.

vs 12 een definitieve zendingstaak voor Israël weggelegd: ,,het Jodendom komt tot Christus opdat zij een betere zending zouden kunnen uitoefenen ten aanzien van de heidenwereld''. [1]) De joden zouden naar Palestina terugkeren opdat zij hun missionaire taak voor alle volkeren zullen kunnen vervullen. Deze gedachten schijnen ons een misverstand te zijn aangaande de relatie van het apostolaat tot de eschatologische situatie. *Het apostolaat is verbonden aan Israëls verharding en het Rijk aan Israëls toewending tot de Messias.* De heilswaarheid behoudt deze harde zijde van het geheimenis.

De conclusie waarop voor Paulus het raadsel van Israëls ongeloof uitloopt, is het geheim van de weg die God in zijn werk der rechtvaardiging met Israël gaat. Het is een weg, door Israël heen, met de volkeren en als zodanig een weg, door de volkeren heen, met Israël. Het is de ecclesiologische waarheid, die haar grond en grens heeft in de eschatologische waarheid.

VIII

De verhouding tussen Israël en de volkeren komt bij Paulus steeds als een *mysterium* naar voren. In de Ephese-brief wordt de deelname der heidenen aan Israëls burgerrecht gekenmerkt als een mysterie. Nu blijkt in Rom. 11 dit mysterium te bestaan uit kracht van een ander mysterium: de deelname der heidenen correspondeert met de wijze waarop God met Israël de weg der verkiezing gaat, nl. door de ,,val'' heen. Er is voor gezorgd, dat zowel bij jood als heiden het geloof de ergernis tegenover zich heeft, die tot nederigheid oproept.

Rom. 9–11 is een centraal stuk in ,,het evangelie Gods, dat hij tevoren door zijn profeten beloofd had in de heilige schriften – *aangaande Zijn Zoon*, gesproten uit het geslacht van David naar het vlees, naar den geest der heiligheid, door zijn opstanding uit de doden verklaard Gods Zoon te zijn in kracht – Jezus Christus onze Heer'' (1 vs 2 en 3). Zowel πᾶς Ἰσραήλ als τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν zijn te verstaan als een belofte wier waarheid in de opgestane Heer zelf vastligt. Men neemt inderdaad de ganse teneur van Paulus' verkondiging weg, als in ,,gans Israël'' van Rom. 11, 26, iets anders gelezen wordt dan *het volk* Israël tout court. Hier valt niets te allegoriseren, te spiritualiseren. ,,Gans israël'' is het complete Israël,

---

[1]) *T.a.p.*, blz. 83.

maar dan ook het Israël dat de volheid der heidenen om zich heen heeft; ja, in zich heeft opgenomen. *Gans Israël is zonder de volheid der heidenen niet te verstaan.* Het is werkelijk een zinloze strijd of „gans Israël" verstaan moet worden als Israël mèt of zonder allen die de naam van Jezus belijden. Israël is nooit zonder de ἔθνη„ aan wie de kennis des heils verkondigd wordt, te verstaan geweest en wel het allerminst nu het telos zichtbaar wordt. Wij mogen Israël niet weer naar de synagoge verwijzen, als God bezig is het tot sluitstuk van zijn ecclesia te maken – *met alle heiligen* (Ephese 3 vs 18). Dit impliceert wederom, dat het probleem van Israël thuis hoort in de articulus stantis et cadentis *ecclesiae*. Als ecclesiologisch probleem moet Israël in de locus „de iustificatione" zijn plaats vinden. Wij kunnen met Israël moeilijk een philosophie der geschiedenis bedrijven. Het duister van Israëls verharding ontneemt ons ieder philosophisch doorzicht. Wij kunnen wel de catholiciteit van de kerk gedenken en plaats bewaren voor het volk Gods temidden van de geroepen heiligen in Jezus Christus.

Waarom is het een absurditeit te menen dat Israël door God verstoten is? Omdat de toekomst van de heiden-christelijke kerk samenvalt met de hoop voor Israël. Het moet aldus gezegd worden gelijk Karl Barth schrijft: „Die Hoffnung auf die Offenbarung Jesu Christi in der der Glaube lebendig ist, steht und fällt nach unserer Stelle, (Rom. 11) mit der Hoffnung für Israel". De kerk heeft met Israëls omkeer alles te verwachten wat haar als kerk zal voleinden. „Die Kirche kann ihren eigenen Ursprung und ihr eigenes Ziel nur verstehen, wenn sie ihre Einheit mit Israel versteht. Sie muss gerade in ihren heiden-christlichen Gliedern einsehen, dass sie selbst von Gott fallen gelassen wäre, wenn Gott wirklich Israel fallen gelassen hätte".[1]) De toekomst der kerk – van waaruit beslist wordt over het wezen der kerk – valt samen met de hoop voor Israël. In Jezus Christus gaat God de weg der openbaring van zijn gerechtigheid, zowel met Israël als met de heidenen en in Jezus Christus staan en blijven Israël en niet-Israël op elkaar betrokken. *Tegenover en verbonden met Israël staan,* bijbels-theologisch gezien, *niet de andere volkeren der aarde, maar staat de ecclesia van Christus uit joden en heidenen samen.* Ten overstaan van het volk Israël worden de volkeren versplinterd tot „heidenen" en van Godswege verenigd in het Lichaam van Christus: de kerk. „Volkeren" zijn geen theologische groot-

---

[1]) *K.D.*, II², S. 313.

heden. Bij Israël is het volk dit wel, omdat in Israël volk en verbond samenvallen, waardoor Israël als „*am*" geheel eigensoortig is.

Het is niet alleen een belangrijke, maar ook een legitieme greep geweest wanneer Barth Israël en de Kerk ziet als de *éne* omgeving van de Messias, als het *éne* machtsgebied van de opgestane kurios, als de *éne* gemeente. In deze eenheid, zegt Barth, spiegelt zich het éne werk van kruis en opstanding. Israël en de Kerk zijn opgenomen in de geschiedenis der „Vermittlung" tussen de verzoening op Golgotha en onze verloren wereld. In zijn Rom. 9–11 op de voet volgende exegese is het Barth er om te doen, de verkiezing-in-Christus te verstaan als geschiedenis. Dan komt Israël met de ecclesia te staan in de spanning van de predestinatio gemina, welke echter één weg is.

De these van Barth is, dat de vernedering en verhoging van de éne Heer der gemeente *in de tweeërlei gestalte van deze gemeente* zich spiegelt. Israël verhoudt zich tot de kerk als het kruis tot de opstanding van Christus, als het oordeel tot de genade, als de verwerping tot de aanneming. En deze relatie is daarom spiegeling van het heilswerk van Christus, omdat het eerste gesteld is in de dimensie van het tweede. Men zou de dialectiek over het hoofd moeten zien en dan ook de hoop en het heil zelf verduisteren, om in deze uitspraken een depreciatie, een prijsgave van Israël te willen lezen. Het eerste deel van de vergelijking toch heeft alleen zijn gelding in de waarheid van het tweede deel. De verhouding Israël–Kerk is parallel aan het paulinische πολλῷ μᾶλλον, de meerwaarde van de genade Gods over de zonde. De opstanding van Jezus als de ware uitlegging van het kruis der verzoening zou moeten worden ontkend, wil men Israël ante et post Christum natum niet meer zien staan op de grond der verkiezing en het derhalve ook niet meer deelachtig zien aan de toekomst van Christus. M.a.w. *de kerk kan alleen aan Israël als een verworpen en geantiqueerde grootheid voorbijgaan door een loochening van het heilsfeit van de opstanding van de Messias.* En deze loochening is gelijk aan de absurditeit, dat de kerk ook zichzelf zou ontkennen. De erkenning van Israëls blijvende plaats als volk in het heilshandelen Gods hangt aan de belijdenis van Christus' *lichamelijke* opstanding. Het lege graf in de hof van Arimathea is de garantie dat „gans Israël" behouden zal worden. In het licht van Pasen kan de historisch zeer voor de hand liggende gedachte van Israëls gelijkschakeling met de andere volkeren slechts op radicale wijze afgewezen worden. „Wenn nun aber die Kirche als die vollkommene Gestalt der erwählten Gemeinde ihrerseits als solche und

im Ganzen die Bestimmung hat, Gottes Erbarmen zu preisen, so wird sie sich nicht weigern sichselbst in dem Vorbild, in der Voraussicht und Vorhersage jener Erwählten in und aus Israel widerzuerkennen und also sich mit ihnen in einer Reihe zu sehen. Mehr noch: sie wird verstehen, dass in und mit der Existenz jener Erwählten *die Erwählung von ganz Israel bestätigt ist.* Mehr noch: sie wird es sich zur besonderen Ehre rechnen in der Person christlicher Israelieten lebendige Zeugen der Erwählung von ganz Israel in ihrer Mitte zu haben''. [1]) Als een essentieel gezichtspunt van de bijbelse eschatologie had dit gezichtspunt in de oecumenische bezinning van Evanston niet mogen ontbreken.

Hoe wij ook denken over Barth's leer der ,,Entsprechung'' en analogie – de grondgedachte in zijn uitlegging van Romeinen 9–11, dat Israëls weg ante et post Christum natum de weg van Gods verkiezend handelen is, zowel noëtisch als ontisch gegrond in de opstanding van Christus, schijnt ons de *solutie* in het hart der zaak te zijn.

IX

Op grond van al het voorgaande gelden de volgende aspecten:

1e. Israël is dàt volk, welks geschiedenis haar telos heeft in den Messias Jezus die het gericht over Israël en de volkeren draagt. Als het volk van deze ,,Koning der joden'' heeft ook Israël steeds plaatsvervangend geleefd en dit is nog niet ten einde (Rom. 11 vs 28). Is de *Messias* het doel van Israëls geschiedenis, dan is Hij tevens de *grond* en de vooronderstelling *van Israël.*

2e. Dit kan alleen beleden worden in de gemeenschap van hen, die Jezus als de Messias belijden – krachtens Zijn opstanding uit de doden. De zin van Israëls geschiedenis kan slechts gelden als geloofskennis binnen de ecclesia *catholica.* Vanuit eigen bestaansgrond belijdt de kerk zichzelf in haar eenheid met Israël en kan zij Israël slechts benaderen en erop aanzien als zijnde het volk dat *a priori* behoort tot de gemeente van de Messias.

3e. De anti-these van synagoge en kerk in het heden is de uitdrukking van de *steeds*-bestaan-hebbende critische relatie tussen Israël en het volk Gods, door de Geest gedragen en verwekt. De christelijke gemeente heeft gedurig te bedenken, dat enerzijds de ecclesia wel uit Israël is voortgekomen en gedurig voortkomt, in

---

[1]) *K.D.* II², S. 235.

zoverre zij gegrond is op de belijdenis van Israëls gekruisigde Messias – maar *dat anderzijds de ecclesia immer in Israël aanwezig is geweest en Israël gedragen heeft als de vóóronderstelling van Israëls geschiedenis*. De kerk verstaat dat zij in de gestalte van de „rest" immer gans Israël gedragen heeft. „Der Bogen des Bundes über beiden ist kein neutraler Ort und Beobachtungspunkt zwischen beiden, sondern die zwischen Israel und der Kirche geschehende Geschichte. Der Weg dieser Geschichte ist aber der Weg der Erkenntnis Jesu Christi: er führt von Israel zur Kirche. Er kann also nur in dieser Bewegung, d.h. aber praktisch: nur von der Kirche her als der Lebensweg der einen erwählten Gemeinde Gottes eingesehen, beschrieben und verstanden werden". [1])

Buiten deze vaste orde van het geloofsdenken kunnen wij, over Israël sprekende, slechts òf een chiliastische variant in het leven roepen òf het eschatologisch geheim van de kerk schenden.

4e. De relatie van Israël en de volkeren is voor Paulus een geheimenis. Dit mysterium is geenszins dat Israël in zou gaan in de éne gemeente van de Messias. Het aanvaarden van de eigen verkiezing in de opgestane Heer is voor Paulus eerder een „natuurlijke" zaak dan een geheimenis. De feitelijke situatie van de synagoge, het uitblijven van de Christus-belijdenis, is als tegennatuurlijke situatie een geheim. Maar deze verharding van Israël staat in dienst van een omvattender geheimenis: de deelname der heidenen aan Israëls verkiezing. Het zij de kerk gezegd dat op grond van de ene verkiezing *zowel Israëls duister als Israëls licht geschiedt ten behoeve van de wereld*. Israëls geschiedenis is meer dan arsenaal van de bewijslast voor de hamartiologie; zij valt samen met Gods geheimenis waarin de laatsten eersten worden en de eersten laatsten. Van de ecclesia uit joden en heidenen in haar onophefbare relatie tot het volk Israël kan hetzelfde gezegd worden als van de verhouding tussen het volk Israël en de profetische rest, maar nù onder de koningsheerschappij van de Messias-Kurios – in een wereldhistorische verbreding en verdieping.

X

Het schijnt ons, zoals meermalen naar voren kwam, niet mogelijk toe, over Israël na te denken vanuit een tenach welks pluriformiteit principieel rijker is dan in het „insnoerend" kader der christo-

[1]) *K.D.* II², S. 221.

logie mogelijk zou kunnen zijn. Naast A. A. van Ruler roept F. Kuiper in een voordracht over Israël, getiteld „Gods Bondgenootschap", ons tot zulk een benadering op.[1]) Kuiper wil een correctie geven op hetgeen Barth gezegd heeft over Israël en de kerk, daar Barth in laatste instantie mee zou zingen in het koor van hen, die Israël als volk post Christum uitsluiten van het verbond. Zegt Barth niet, dat Israël teken is van het gericht en dat Israël slechts in een „vergehende" gestalte voortleeft, een schimmenbestaan. Israël zou in Barth's consequent christologische denkwijze wederom verraden zijn. Kuiper wijst op drie dingen:

1e. er dient meer ernst gemaakt te worden met de continuïteit in de zeer concrete en historische openbaring Gods die voluit geschiedenis is en blijft.

2e. de spanning, die in deze geschiedenis blijvend aanwezig is omdat het Rijk nog niet gekomen is, mag niet opgeheven worden.

3e. de betekenis van Israëls protesteren tegen het kerkelijk zelfbewustzijn is zeer waardevol. De jood houdt de christen door zijn protesterend „nog niet" in onrust en beweging. En ziet de kerk dan niet dat zowel Israëls factische tegenwoordigheid als Israëls protest tegen alle speculatie zeer positieve daden Gods zijn – de kerk voorgehouden tot haar bescheidenheid?

Het schijnt ons toe, dat dit artikel niet vrij is van misverstand en dat de zaken al te complex en onontwarbaar dooreen komen te liggen. Barth en Kuiper staan in hun „Hauptanliegen" niet zo ver van elkaar af als dit artikel ons wil suggereren. Wie heeft immers uitvoeriger uitgelegd, dat de kerk een inplanting in Israël is, dan Barth in zijn exegese van Romeinen 9–11? Het gesprek dient echter ook met F. Kuiper gevoerd te worden *over de noëtische en ontische grond van al ons spreken over Israël.* Is de Messias een historische, de centrale figuur in het vlak van de geschiedenis van Gods bondgenootschap met Israël, òf is Hij (dit zijnde) ook de vooronderstelling van het verbond? Is er een ander noëtisch punt van uitgang dan Hij, in wie de tijd vervuld is? Kuiper neemt het Barth zeer kwalijk, dat deze het voortbestaan van de synagoge (en daarin van het jodendom) niet anders kan zien dan als een getuigenis van het gericht en als verzet tegen de genade. Dit „neen" zeggen van de synagoge echter bergt, volgens F. Kuiper, ook zeer positieve per-

---

[1]) *Ned. Theol. Tijdschrift*, April 1954.

spectieven in zich, nl. een vruchtbare correctie op de kerkelijke neiging, de eschatologische spanning te verliezen. De kerk moet van het jodendom telkens weer de heilige onvrede met deze aardse en onverloste geschiedenis leren en kan deze critiek niet missen.

Wij vragen: wordt hier een psychologische mogelijkheid niet verward met een theologische structuur?

Wij vragen: wanneer de afwijzing van het kerugma door de synagoge een ontkenning is van de opstanding van de Messias en een ontkenning van het gehele werk Gods in de Messias, blijft er dan toch nog voor Israël de mogelijkheid open van een legitiem spreken over eigen verkiezing en kan dit israëlietisch zelfbewustzijn in de kerk aanspraak maken op gehoor? Wat kan de kerk van de synagoge leren voor haar prediking? Wat valt hier te leren dan dat de kerk juist krachtens de opstanding van Christus zichzelf niet verstaan kan zonder Israël – zomin als zij Israël verstaan mag zonder de Kerk? De vraag is: kunnen wij het eschatologisch uitzicht open houden door het oor te luisteren te leggen in de synagoge aan een tenach incurvatus in se? Waarom verzet F. Kuiper er zich tegen dat het erbij horen en het erbij *blijven* horen van Israël alleen beleden kan worden vanuit de messiaans-pneumatische facticiteit van het ingeplant zijn der heidenen in Israël? Bij Barth leest men nergens een ontkenning of onderwaardering van het feit, dat het voortbestaan van het jodendom een onbegrijpelijk, in het oordeel behouden blijven is – gelijk aan dat van de jongelingen in de vurige oven en „dat Gods bondgenootschap voortgaat van Abraham tot David en... verder". Ik meen juist, dat Barth dit met alle exegetische kracht heeft willen waarmaken. Omdat de Messias opgestaan is en God met Israël en de volkeren Zijn weg der rechtvaardiging gaat, vindt dit behouden blijven in het oordeel der *genade* voor onze ogen plaats. Dat Israël dicht bij het gericht van het kruis gehouden wordt, kan ons geen reden tot zelfverheffing zijn, maar wel tot vrezen en beven en daarbovenuit tot reden voor Israëls hoop! En deze hoop voor Israël – zegt Barth – is de hoop der kerk. Daarom is het te enenmale onbegrijpelijk, wanneer Kuiper Barth een primaat van de heidenen laat leren.[1]) Samenvattend besluit Kuiper zijn artikel aldus: „Barth sprak ervan dat Israël de „vergehende" en de kerk de „kommende Gestalt" van de Gemeinde te zien gaf. De bijbel als geheel dwingt ons er op te letten, hoe juist Israël blijft en hoe de anderen dan,

---

[1]) *T.a.p.*, blz. 200, aant. 2.

samen met Israël, ook mogen blijven" (p. 211). In dit citaat is het beslissende over het hoofd gezien, dat nl. Israël alleen dáárom de „vergehende Gestalt" kan zijn omdat het weder op mag staan in onverbrekelijke eenheid met allen die de naam Jezus-Kurios aanroepen. Israël *blijft*, nl. in het geheimenis van de Messias, d.i. in der volkeren deelname aan Israël – in de Ruimte en het Rijksgebied van de Messias. En het heeft geen zin te zeggen dat „de gehele relatie van Israël tot niet-Israël de kern raakt van alle problemen van de eschatologie" [1]), indien bestreden wordt, dat de bijbelse geschiedenis vanuit het *Einde* onderwezen dient te worden. Als het volk van de blijvende verkiezing kan Israël alleen vanuit het Einde (de opstanding der doden!) gerespecteerd worden, zijnde de wortel die de takken draagt en voedt. In Israël gaat het altijd om méér dan Israël, nl. om wezen en welwezen der kerk, om de tekenen van het Rijk.

Slotopmerking

Het geheim dus van Israël is gekoppeld aan Israëls relatie met de heidenen. Dit is eschatologische waarheid en raakt de belijdenis van de opstanding der doden. In de leer der verzoening wordt deze eschatologische waarheid ook een ecclesiologische waarheid: de kerk mag een voorteken zijn van de eschatologische éénheid en daarom is de onderscheidenheid-in-eenheid van jood en heiden wezenlijk voor de kerk van Christus. Zo alleen is de kerk de plaats, of liever: de *weg* van de vrijspraak Gods. De eenheid der kerk kan nooit een ongedifferentieerde eenheid zijn: zij is gemeenschap van jood en heiden, inplanting van gojim in Israël.

De eschatologisch-ecclesiologische waarheid wijst ook de hamartiologie haar plaats aan: het einde van Israëls geschiedenis is Golgotha, maar *dit einde* is volstrekte *genade*, verzoening van het verleden en ontsluiting van een nieuwe toekomst.

In het licht van deze verzoenende genade wordt het adamitisch verleden openbaar. Door de Messias wordt Israël over Mozes en Abraham heen achterwaarts teruggedreven naar Adam. Zo wordt op Golgotha in Israël openbaar hetgeen elders verborgen bleef: het hart des mensen tout court. Vanuit dit einde van Israëls geschiedenis wordt het mens-zijn doorlicht als adamitisch bestaan; de geschiedenis van Gen. 3 is niet meer een corpus alienum in de tenach.

---

[1]) *T.a.p.*, blz. 194.

Integendeel: in het licht van het Messiaanse offer is de zondeval een volledig *historische* zaak geworden, waar de gehele geschiedenis van Israël over komt te spreken. Ook op dit stuk van de hamartiologie deelt Israël in het plaatsvervangend ambt van zijn Messias.

Maar onder de geldigheid van deze oordelen blijkt de zonde de draagwijdte van *erfzonde* te hebben: de zonden Israëls dragende, verzoent de Messias de schuld der *wereld*. Ook naar deze zijde voegt het offer, waarop alle offers zagen, Israël en de volkeren in een onderscheiden éénheid samen; *Israëls verbondsbreuk wordt als peccatum originale doorlicht èn opgeheven.* Het is ook naar déze zijde waar dat het geding tussen de Schepper en het schepsel rust in het israëlitisch verbond. Als volk van de Messias-Koning legt Israël ons Adam uit en doet ons verstaan wat schepping is. Dit is de legitieme, christelijke kennis der zonde. Na deze opdracht vervuld te hebben kan Israël zich niet meer isoleren. De geschiedenis van Gods volk is immers – soteriologisch gesproken – het nieuwe begin voor de heidenen. In bijbels licht is deze zelfgekozen isolatie a priori krachteloos door het bestaan van de ecclesia. De kerk kan geen pleitbezorgster willen zijn voor assimilatie. Haar is opgedragen de éénheid te verkondigen, die alle verstand te boven gaat – tot lof van de God Israëls.

HET OUDE TESTAMENT BIJ DE APOSTOLISCHE VADERS EN DE APOLOGETEN

DOOR

E. FLESSEMAN-VAN LEER

Amstelveen

Eigenlijk is het geenszins vanzelfsprekend, dat de kerk het Oude Testament aanvaard en gehandhaafd heeft. Deze aanvaarding bracht immers grote moeilijkheden met zich mede; vanaf de vroeg-Christelijke kerk is de vraag naar de verhouding van de openbaring Gods in Israël en in Jezus Christus, of wel naar de verhouding van Oud en Nieuw Testament urgent, doch tevens moeilijk te beantwoorden geweest. In een tijd, toen er nog geen Nieuw Testament bestond nam deze quaestie de vorm aan van de vraag, in hoeverre het kerygma van Jezus Christus gedekt werd door het Oude Testament. Zo vertelt reeds Ignatius in een van zijn brieven van een twistgesprek, dat hij gevoerd heeft met mensen, die slechts het Oude Testament als norm wilden aanvaarden, en alles van de Christelijke boodschap wat daarbuiten viel afwezen. Hij typeert hun positie met de woorden: ,,Als ik het niet in de oorkonden vind, geloof ik het niet in het evangelie.'' Het antwoord dat Ignatius en met hem eigenlijk de hele vroeg-Christelijke kerk hierop geeft, is uiterst belangrijk. ,,Het staat geschreven'' antwoordt hij hun apodictisch. Hij is het dus klaarblijkelijk volkomen eens met de praesuppositie van zijn tegenstanders, die niets geloven wilden, wat niet in het Oude Testament geschreven stond. ,,Het staat immers geschreven,'' antwoordt hij hun. Want dat dit ,,het staat geschreven'' op nieuwtestamentische geschriften zou kunnen slaan is niet wel denkbaar. Immers als er sprake van ,,schrift'' is bij de Apostolische Vaders, dan geldt dit uitsluitend het Oude Testament. Slechts op drie plaatsen schijnen nieuwtestamentische geschriften aangeduid te worden als ,,schrift'',[1]) en men is het er dan ook in het algemeen over eens, dat men op grond van deze drie uitzonderingen niet mag concluderen, dat er in deze tijd reeds een Nieuw Testament als formele Schrift zou bestaan hebben. Ik meen, dat we er dus van overtuigd mogen zijn, dat in bovengenoemde passage het ,,Het is geschreven'' van Ignatius als

---

[1]) Pol. 12, 1; Barn. 4, 14; II Clem. 2, 4; Ed. Bihlmeyer, 1924.

formule alleen op het Oude Testament betrekking kan hebben. Maar daarmede heeft hij klaarblijkelijk de Judaïsten nog geenszins overtuigd. En dan geeft Ignatius een zeer merkwaardige nadere verklaring van zijn woorden: ,,Voor mij zijn de oorkonden Jezus Christus, de onaantastbare oorkonden zijn zijn kruis en dood en opstanding en het geloof door Hem''.[1]) Om deze woorden van Ignatius te begrijpen mogen we er m.i. van uit gaan, dat ze in logisch verband met het voorafgaande staan. Daarom wijs ik de vrij algemeen gegeven verklaring af, als zou Ignatius tegenover de autoriteit van het Oude Testament, waarop de Judaïsten zich beriepen, de autoriteit van Jezus Christus stellen. Bardy b.v. meent, dat Ignatius in den beginne met zijn tegenstanders meepraatte, en eerst toen bleek, dat hij hen op die wijze niet kon overtuigen zich op Jezus Christus zelf beriep.[2]) Nu kan een dergelijk overgaan op een ander argument in een werkelijke discussie niet onmogelijk geacht worden, maar wel is het dunkt me in hoge mate onwaarschijnlijk, dat als Ignatius de ontoereikendheid van zijn oorspronkelijk argument ,,Het is geschreven'' had ingezien, hij dit ook nog eens zo op schrift gesteld zou hebben. Het is veel meer voor de hand liggend om in deze laatste woorden een nadere verklaring van de voorafgaande te zien. De Judaïsten, als enige norm van geloof het Oude Testament aanvaardend, kwamen er toe bepaalde geloofswaarheden van de evangelische boodschap af te wijzen. Ignatius is het eens met hun praesuppositie. Inderdaad, het is onjuist om iets te geloven wat niet in het Oude Testament, in de ,,oorkonden'' geschreven staat. Maar verre er van, dat hij zo tot verwerping van Jezus Christus en het evangelie zou kunnen komen, trekt hij precies de tegenovergestelde conclusie. Het gehele Oude Testament is immers Jezus Christus voor hem, het is niets dan zijn kruis en dood en opstanding. D.w.z. de openbaringsboodschap van het Oude Testament is dezelfde als die van Jezus Christus, en alles wat in het evangelie verkondigd wordt staat reeds geschreven in het Oude Testament. Tussen de Schrift van het Oude Testament en de evangelieboodschap bestaat een volkomen identiteit.

Deze zelfde uiterst belangrijke grondgedachte vinden wij ook elders in Ignatius' brieven uitgedrukt. De profeten en de wet van

---

[1]) Phil. 8, 2: ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται· ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ.

[2]) G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de saint Clement de Rome à saint Irenée*, in *Unam Sanctam* 13, Paris 1945, p. 46 n. 5.

Mozes getuigen van Jezus Christus [1]) en daarom is het verstandig, zich aan hen te houden.[2]) Jezus Christus is de werkelijke openbaring, verkondigd door profeten en apostelen. Hij is de deur, die toegang geeft tot de Vader, waardoor gelijkelijk de aartsvaderen en de profeten en de apostelen en de kerk binnentreden.[3]) Wij moeten dan ook de profeten liefhebben, omdat ook zij in hun prediking op het evangelie wezen en op Jezus Christus hoopten en Hem verwachtten.[4]) Zij leefden volgens Christus Jezus en werden door zijn genade geinspireerd om van Hem te getuigen.[5]) In één woord, zij waren Christenen. Vanuit deze gedachte wijst Ignatius dan ook iedere Joodse wetshandhaving af. Het is immers volslagen onmogelijk voor een Christen om Joods te leven, waar toch de werkelijke oudtestamentische Joden in waarheid Christenen waren. „Het Christendom immers", schrijft hij „heeft niet geloofd in het Jodendom, maar omgekeerd het Jodendom in het Christendom." [6]) Zo is dus het Oude Testament in meest volstrekte zin openbaring van God, openbaring, die ook voor de kerk nog van kracht is; zonder dat daarmee echter iets van het evangelie wordt afgedaan. De profeten verkondigden met het oog op Christus, maar het evangelie, dat is Hij zelf, zijn lijden en zijn opstanding. Het evangelie is de voltooiing der onverderfelijkheid.[7]) Het nieuwe van Jezus Christus is dus de realisering van dat waar het Oude Testament op doelt.

De opvatting van Ignatius, dat het Oude Testament de openbaring van Jezus Christus brengt wordt gedeeld ook door de andere Apostolische Vaders. Wij zeiden reeds boven, dat wij in deze tijd nog niet van een nieuwtestamentische Schrift kunnen spreken. Voor de ganse vroeg-Christelijke kerk was het Oude Testament het goddelijke boek, waarmee gewapend zij de wereld introk om de boodschap van haar Heer Jezus Christus te brengen. Want het is Jezus Christus zelf, die in dit boek tot ons spreekt, zoals Hij dit later ook bij zijn verschijning in het vlees gedaan heeft.[8]) Terwijl de Apostolische Vaders dus uitdrukkelijk aan de oudtestamentische Schrift abso-

---

[1]) Verg. Smyrn. 5, 1.
[2]) Smyrn. 7, 2: πρέπον οὖν ἐστὶν ... προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις.
[3]) Phil. 9, 1.
[4]) Phil. 5, 2.
[5]) Magn. 8, 2.
[6]) Magn. 10, 3: ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς 'Ιουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' 'Ιουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν.
[7]) Phil. 9, 2.
[8]) Op vele plaatsen wordt een citaat uit het Oude Testament aangehaald als een woord van Jezus Christus. B.v. I Clem. 22, 1; II Clem. 3, 5; 17, 4; Barn. 6, 14.

lute autoriteit toekenden en er van overtuigd waren, dat deze volop het evangelie verkondigde, blijkt bij velen van hen niet, hoe zij dit principe uitwerkten. Alleen Clemens Romanus en Barnabas geven ons een inzicht er in, hoe zij in de praktijk het Oude Testament in dienst van de evangelieverkondiging stelden. Ignatius b.v. haalt slechts tweemaal het Oude Testament expressis verbis aan, ondanks de grote waardering, die hij voor de aartsvaders, Mozes en de profeten koestert.[1]) Polycarpus bekent, dat hij niet zo erg bedreven is in de kennis der Heilige Schriften.[2]) En ofschoon in de z.g. tweede brief van Clemens wel enkele oudtestamentische citaten voorkomen, zijn deze doorgaans nogal kort, zonder dat er een nadere uitleg van gegeven wordt. De beide malen dat de schrijver een allegorische verklaring geeft volgt hij daarin Paulus na.[3]) Wij hebben dus niet genoeg gegevens om conclusies te trekken over de wijze waarop hij het Oude Testament hanteert en exegetiseert. Dit geldt in nog sterkere mate van De Herder van Hermas. Aangezien deze de openbaringen, die hij persoonlijk gekregen heeft hierin beschrijft, is het ook eigenlijk niet te verwonderen, dat hij niet veel aandacht besteedt aan de bijbelse openbaring. Zo vinden wij dan bij hem geen enkel formeel citaat ontleend aan het Oude Testament.

Een volkomen ander beeld vertonen Clemens Romanus en Barnabas, die beiden zeer intensief het Oude Testament gebruikt hebben. Dat de wijze waarop zij dit doen zo volkomen verschillend is, hangt voor een belangrijk deel, ofschoon zeker niet uitsluitend, af van de verschillende inhoud van hun beider geschriften. Clemens schrijft zijn brief aan de Corinthiërs naar aanleiding van een scheuring, die in die gemeente ontstaan is, waarbij de meerderheid opgestaan was tegen de officiële kerkelijke leiders en hen uit hun rechtmatig ambt had ontzet. Als oorzaak van deze scheuring noemt Clemens trots en ijverzucht, en hij spoort derhalve aan tot vrede, nederigheid en gehoorzaamheid, d.w.z. om te wandelen in Gods geboden. Deze geboden Gods nu vindt hij in de eerste plaats in het Oude Testament. Omdat het Clemens in zijn schrijven te doen is om het juiste (Christelijke) gedrag, kan hij zonder meer het Oude Testament toepassen. Hij knoopt zijn eigen morele aansporingen aan bijbelse teksten, die hij zonder verdere uitleg in hun directe letterlijke betekenis

[1]) Eph. 5, 3; Magn. 1, 2.
[2]) Polyc. 12, 1. Ik neem hierbij aan, dat met deze „schriften" alleen het Oude Testament bedoeld wordt.
[3]) II Clem. 2, 1–3; 14, 2.

aanwendt. Hieruit blijkt, dat het Oude Testament, meer speciaal de wet in het Oude Testament, althans wat de ethische kant er van betreft, nog volledig van kracht is voor de Christen.

Een ander aspect van het bijbelgebruik van Clemens is echter m.i. belangrijker. Niet slechts Gods voorschriften zijn ons geopenbaard in het Oude Testament, maar het verschaft ons ook voorbeelden hoe God met de mens handelt en hoe de gelovige mens tegenover God moet staan. Wij lezen er de vergevingsgezindheid van God uit af en wat geloof, nederigheid en opofferingsgezindheid voor de mens inhoudt. Uit de bijbel kunnen wij ook de werkelijke menselijke situatie leren kennen. Wij zien aan vele voorbeelden, waartoe ijverzucht onder mensen leidt en hoe rechtvaardigen door goddelozen vervolgd worden. Zo neemt Clemens doorgaans de oudtestamentische verhalen in hun letterlijke zin. Hij ziet ze als gebeurtenissen, die zich afgespeeld hebben tussen mensen, of tussen mensen en God, en die nu voor ons normatieve betekenis krijgen. Ze hebben deze betekenis als voorbeelden, gebeurd in een andere tijd dan de onze. Aan het einde van zijn brief vat hij zo zijn hele voorafgaande betoog samen met de woorden, dat het dus gepast is de vele grote voorbeelden, die hij uit het Oude Testament aangevoerd heeft, na te volgen en de ijdele partijstrijd op te geven.[1])

Een enkele maal echter laat hij het Oude Testament niet in zijn eigen historische tijd staan, maar brengt het onmiddellijk over op Christus en de kerk. Wij moeten hier echter direct bij opmerken, dat het hierbij alleen om plaatsen gaat, die klaarblijkelijk meestal zo werden opgevat. Zo b.v., als hij Jesaja 53 een beschrijving van Jezus Christus laat zijn, als hij citaten uit de Psalmen op dezelfde wijze aanhaalt als het gedaan wordt in Hebr. 1, of als hij Israël volledig met de Christelijke Kerk identificeert.[2]) Eénmaal slechts geeft hij een zuiver typologische exegese, als hij nl. de rode draad, die Rachab uit haar raam moet laten hangen, verklaart als aanduiding van de verlossing door het bloed des Heren,[3]) ook dit waarschijnlijk een min of meer gangbare uitleg.[4]) Maar het verhaal zelf blijft in al zijn concreetheid als een werkelijk historische gebeurtenis voor ons staan, zonder dat de inhoud er van vervluchtigd wordt.

Dit historisch perspectief op het Oude Testament blijkt ook uit de

[1]) I Clem. 63, 1.
[2]) I Clem. 16; 29, 2–3; 36.
[3]) I Clem. 12, 7–8.
[4]) Vergelijk Just. *Dial.* 111, 4 en Iren., *Adv. Haer.* IV, 20, 12.

wijze, waarop Clemens het oudtestamentische priesterschap als vergelijking voor de Christelijke bisschoppen aanhaalt. Want hij identificeert de bisschoppen niet met de priesters, maar zij ontlenen hun macht aan Jezus Christus. Het Oude Testament is ook hier slechts voorbeeld, dat God speciale mensen uitkiest voor speciale diensten en dat Hij speciale vaste tijden en plaatsen kiest. Men zou kunnen zeggen, dat Clemens meer de nadruk legt op de onveranderlijkheid van Gods wil, dan op de vormen waarin deze wil zich uitdrukt.

Wenden wij ons thans tot Barnabas. Het is duidelijk, dat hij het uitgangspunt inzake het Oude Testament met Clemens deelt: dit boek bevat de openbaring van God voor de Christenen en is in meest volstrekte zin een Christelijk boek. Aangezien Clemens zich voornamelijk met levenshouding en moraal bezig hield, gaf deze praesuppositie hem geen bijzondere moeilijkheden en kon hij zonder meer de oudtestamentische verhalen voor zijn doel naar voren brengen. Barnabas daarentegen maakt op geheel andere wijze zijn praesuppositie waar. Ignatius had gezegd, dat het Jodendom, juist verstaan, eigenlijk Christendom is; Barnabas echter legt het Oude Testament op zulk een wijze uit, dat daardoor het hele Jodendom uitsluitend negatief gezien wordt. Zo wordt hij, zou men kunnen zeggen, de eerste Christelijke anti-semiet. Volgens hem hebben de Joden nooit iets van de openbaring begrepen. Niet de Joden zijn het verbondsvolk, noch zijn zij het ooit geweest, maar de Christenen.[1]) Alle Schriftplaatsen derhalve, die handelen over het verbond, betrekt Barnabas onmiddellijk op de Christenen en alle, waarin door de profeten het volk vermaand en bestraft wordt, betrekt hij op de Joden. Als de Joden meenden, dat zij offers moesten brengen of de spijswetten houden, dan was dat een volkomen misvatting van de openbaring. Integendeel, met aanhalingen uit de profeten bewijst hij, dat God ,,tot hen'' zeer uitdrukkelijk zei, dat Hij dat niet wilde. ,,Tot ons'' daarentegen zegt God wat het ware offer is, dat Hij verlangt, nl. een verslagen hart.[2]) Ook de zin van de besnijdenisvoorschriften hebben de Joden nooit begrepen. Immers verbondsteken kan het niet zijn, waar toch ook Syriërs, Arabieren en Egyptenaren besneden zijn.[3]) Het is wel duidelijk uit het bovenstaande, dat Barnabas als een vreemde tegenover de wet staat. Wel maakt hij uitge-

---

1) Barn. 4; 13.
2) Barn. 3 en 4.
3) Barn. 9, 6.

breid gebruik van het Oude Testament, maar door de merkwaardige rolverdeling, dat sommige dingen tegen de Joden gezegd zijn (zonder ook maar een ogenblik te bedenken, dat deze profeten zelf ook Joden waren, en dat de profetische kritiek op de wet nooit de wet, ook niet de cultische wet, ontkende) en andere dingen alleen maar met het oog op de Christenen, door dus als het ware het Oude Testament zo eigengereid in stukjes te knippen, kan hij niet tot een werkelijk verstaan er van komen.

Nog sterker verdwijnt het Oude Testament in zijn historische gestalte door de wijze, waarop Barnabas laat zien, dat dit het Christelijk kerygma bevat. God heeft, volgens hem, over alles reeds te voren openbaringen gegeven, opdat de Christenen niet aan de wet der Joden zouden schipbreuk lijden.[1]) Al wat geschreven en geschied is in het Oude Testament is derhalve duidelijk voor ons, die Christenen zijn, maar noodzakelijkerwijs duister voor de Joden, omdat zij niet gehoord hebben naar de stem van de Heer.[2]) Hij immers besneed ons gehoor en hart, opdat wij alles kunnen begrijpen.[3]) De werkelijke zin der teksten ziet Barnabas in de christologische betekenis er van, die hij verkrijgt door allegorische of typologische exegese. Overal vindt hij aanduidingen van Jezus en zijn lijden; alle mogelijke teksten geven een „typos" van het kruis of van de doop aan. Door een allegorische exegese maakt hij de geestelijke zin van de spijswetten duidelijk of die van de besnijdenis van de 318 dienaren van Abraham.

Barnabas' verstaan van het Oude Testament kan misschien zo getypeerd worden, dat hij wel begrepen heeft wat het zeggen wil, dat Jezus Christus dezelfde openbaring brengt als het Oude Testament, maar niet, dat het Oude Testament dezelfde boodschap brengt als Jezus Christus. Het gevolg is, dat de geschiedenis in haar reële substantie volkomen genegeerd wordt en dat de aandacht gevangen blijft in allerlei vaak toevallige bijkomstigheden.

Kunnen we de wijze, waarop de Apostolische Vaders met het Oude Testament omgaan, het beste typeren met er op te wijzen, dat zij dit als volwaardige openbaring opvatten, zo moeten we van de Apologeten zeggen, dat zij het Oude Testament in de eerste plaats als

---

[1]) Barn. 3, 6; 5, 3.
[2]) Barn. 8, 7: καὶ διὰ τοῦτο οὕτως γενόμενα ἡμῖν μέν ἐστιν φανερά, ἐκείνοις δὲ σκοτεινα, ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς κυρίου.
[3]) Barn. 10, 12.

„bewijs" hanteren. Dit hangt voor een groot deel samen met de rationalistische wijze, waarop zij het Christelijk geloof presenteren. In de lijn hiervan ligt het, dat zij het Christendom kunnen betitelen als barbaarse philosophie,[1]) voortreffelijker en hogerstaand, dan de diverse systemen van de Grieken. Het is bij uitstek redelijk en waar, en het bijzondere er van is, dat het niet alleen waar is maar dat ook bewezen kan worden, dat het waar is. Zo is het slechts van ondergeschikt belang of zij menen, dat deze Christelijke philosophie iets volkomen nieuws brengt en diametraal staat tegenover de Griekse philosophie, zoals de overtuiging van Tatianus is, of dat zij een meer positieve houding innemen ten opzichte van de Griekse cultuur. Want ook als zij toegeven, dat er punten van overeenstemming zijn, zoals Justinus en Athenagoras doen, dan nog is juist het belangrijke van het Christendom, dat dit niet slechts gissingen naar voren brengt, zoals dichters en philosophen doen, maar werkelijk kan bewijzen wat het zegt.[2]) Aangezien het Oude Testament dit bewijs nu moet leveren, is het noodzakelijk de betrouwbaarheid en onaantastbaarheid van dit bewijsmiddel op de meest volstrekte manier veilig te stellen. Ook de Apostolische Vaders waren er van overtuigd, dat God zelf in het Oude Testament sprak en dat de bijbelschrijvers door de Heilige Geest of door de genade van Jezus Christus bezield waren.[3]) Maar van een werkelijke inspiratieleer kunnen we toch niet met recht spreken vóór Justinus.[4]) Na hem ontwikkelen Athenagoras en Theophilus deze dan verder, zodat we bij hen bijna van een mechanische inspiratieleer kunnen spreken, waarbij de profeten in extase boven hun gewone menselijke bewustzijn werden uitgetild en tot instrument van de Heilige Geest werden, die hen gebruikte zoals een fluitspeler zijn fluit.[5]) Terwijl oorspronkelijk Gods openbaring in het Oude Testament centraal was, wordt nu het accent van de openbaring meer naar het geopenbaard zijn verlegd. Sindsdien is het gevaar nooit geheel denkbeeldig, dat de levende God schuil zal gaan achter de Schrift.

Ik meen, dat we deze gesignaleerde verschuiving als een teken van de rationalistische benadering der Apologeten mogen zien. Deze blijkt misschien nog sterker uit de waarde die zij hechtten aan het

---

[1]) Just. *Dial.* 8, 1; Tatianus 31, 1; Melito bij Eusebius, *HE* 4, 26, 7; ed. Goodspeed, 1915.
[2]) Just. 1 *Apol.* 20, 3; Athen. *Suppl.* 7, 2; 24, 5.
[3]) I Clem. 45, 2; Barn. 5, 6; Ign. *Magn.* 8, 2.
[4]) Just. 1 *Apol.* 36, 1; *Dial.* 7, 1; 115, 3.
[5]) Athen, *Suppl.* 9, 1; Theoph. II, 9; II, 10; ed. Otto 1861.

bewijs, dat in de profetie gelegen is. Ook hier is Justinus weer de eerste, die een uitgebreid gebruik hiervan gemaakt heeft. De Christenen, zo betoogt hij in zijn Apologie, vertrouwen niet op losse beweringen maar geloven noodzakelijkerwijs degenen, die de dingen vóór ze gebeurden voorspelden, aangezien zij nu met hun eigen ogen zien, dat deze uitgekomen zijn en nog uitkomen juist als ze voorspeld waren. En dit is, naar hij meent, toch ook voor de heidenen een meest overtuigend bewijs van de waarheid.[1]) Bovendien, de vroegere profetieën bewijzen ook, dat Jezus niet een of andere tovenaar was, maar werkelijk de Christus, de Zoon van God; want als zodanig was Hij immers voorspeld, en deze voorspellingen zijn, gezien de ervaring, betrouwbaar.[2]) Dat bij een dergelijk rationalistisch hanteren van de profetieën het gevaar groot is, dat het eigene van de bijbelse profeten volkomen miskend wordt en zij slechts tot een soort waarzeggers worden, bewijst Theophilus overduidelijk. Want bij hem gaat het bij de profeten niet meer om een heenwijzen naar Christus, maar om voorspellingen aangaande hongersnood, pest en dergelijke.[3]) Als wij op dit punt de Apologeten vergelijken met b.v. Barnabas, blijkt duidelijk, dat er een subtiel, maar heel reëel verschil tussen is, of men het Oude Testament beschouwt als kerugmatische verkondiging dan wel als ,,waarzeggerij''. Want dat het om het Christelijk kerygma ging in het Oude Testament, dat heeft Barnabas, welke bezwaren men ook verder tegen hem moge hebben, duidelijk doen uitkomen.

Ofschoon de Apologeten het dus allen eens zijn over de absolute formele autoriteit van het Oude Testament en zij ook verzekeren, dat zij door de studie daarvan tot het Christendom gekomen zijn [4]), geven alleen Justinus en Theophilus ons enig inzicht in de wijze waarop zij deze Schrift in de praktijk gebruiken. De anderen citeren haar maar zeer zelden.[5]) Misschien, dat zij de apologetische waarde van bijbelcitaten slechts gering achtten.

Wat Theophilus betreft, hij gebruikt het Oude Testament als tekstboek voor de moraal en ten bewijze van zijn monotheïstische

[1]) 1 *Apol.* 30, 1 : οὐ τοῖς λέγουσι πιστεύοντες, ἀλλὰ τοῖς προφητεύουσι πρὶν ἢ γενέσθαι κατ' ἀνάγκην πειθόμενοι, διὰ τὸ καὶ ὄψει ὡς προφητεύθη ὁρᾶν γενόμενα καὶ γινόμενα· ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν . . . φανήσεται.
[2]) 1 *Apol.* 53, 2; *Dial.* 53, 2.
[3]) Theoph. II, 9.
[4]) Just. *Dial.* 8, 1; Tat. 29; Theoph. I, 14.
[5]) Tatianus geeft slechts één werkelijke aanhaling, Athenagoras vijf.

leer; bovendien citeert hij grote stukken van het begin van Genesis. En aangezien deze drie punten, moraal, monotheïsme en creatie, de enige van het Christendom zijn waarover hij spreekt, kunnen wij ook geen diepergaand inzicht in het Oude Testament van hem verwachten en behoeven zijn citaten uit de aard der zaak ook geen nadere verklaring.

Justinus daarentegen geeft ons zeer vele voorbeelden van de wijze waarop hij het Oude Testament gebruikt en exegetiseert. Er is nauwelijks een Christelijke schrijver te noemen, die zo vaak en zo uitgebreid aanhalingen daaruit geeft. Wij vinden bij hem alle facetten, waar wij tot nu toe op gewezen hebben. Natuurlijk kan ook hij het gebruiken om de moraal op goddelijke autoriteit te baseren en om aansporingen tot bekering kracht bij te zetten. Maar dit is voor hem toch niet het belangrijkste aspect. Spraken we bij de Apostolische Vaders van de identiteit tussen Oude Testament en evangelisch kerygma, zo kunnen we bij Justinus eerder spreken van continuïteit. Deze continuïteit is trouwens voor hem vanzelfsprekend, aangezien hij er van overtuigd is, dat ook in het Oude Testament reeds de Logos optreedt, als tweede persoon naast de Vader, Hij, die later in Jezus Christus vlees aannam. Om dit aan te tonen citeert Justinus lange stukken uit Genesis en Exodus, waarin verteld wordt van ontmoetingen tussen God en mens, zonder dat hij veel nadere uitleg hieraan behoeft toe te voegen; hij is er immers vast van overtuigd, dat ,,niemand, die ook maar enig verstand bezit, zal durven beweren, dat de Schepper en de Vader van het heelal al het bovenaardse verlaten heeft en zich op een bepaalde, kleine plaats van de aarde vertoond heeft''.[1]) Hierin ligt de juiste gedachte, dat God in zijn toekering tot de mens steeds dezelfde is, als Hij zich in Jezus Christus geopenbaard heeft. Door dit inzicht echter te baseren op een philosophische overweging wordt een zeker ditheïsme in de hand gewerkt en komt niet tot zijn recht, dat het God zelf is, die in zijn openbaring zich neerbuigt en aanpast aan de mens.

De voorspellende functie van het Oude Testament gaat zo ver, dat daarin reeds nauwkeurig voorzegd was, dat ,,Jezus Christus in de wereld zou komen, dat Hij geboren zou worden door een maagd, dat Hij volwassen zou worden, alle ziekte zou genezen en doden opwekken, dat Hij zou gehaat worden en miskend en gekruisigd, dat Hij zou sterven, zou opgewekt worden, ten hemel zou varen en Zoon

---

[1]) Just. *Dial.* 60, 2; zie verder *Dial.* 56–60.

van God zou zijn en genoemd worden, en dat sommigen door Hem over de hele wereld zouden gezonden worden om dat alles te verkondigen".[1]) Dat het hier een opvatting betreft, die ook heden ten dage in de kerk nog praevaleert is duidelijk. Toch zal men zich ernstig moeten afvragen, of we niet bij Justinus van een depreciatie van het Oude Testament in vergelijking met de Apostolische Vaders moeten spreken. Want als de oudtestamentische openbaring te eenzijdig onder het aspect van voorspelling gezien wordt, dan is de waarde er van, nadat eenmaal deze voorspelling uitgekomen is, voor de mens toch niet zeer groot meer. Deze openbaring kan dan nauwelijks thans nog geldende, nog werkelijk relevante openbaring genoemd worden. Het is niet langer de zelf-mededeling van God, maar een bovennatuurlijke validatie van Jezus Christus. Dit is dan ook in hoge mate bepalend voor de exegese, die Justinus aan de oudtestamentische teksten geeft. Grote stukken, vooral uit Jesaja en de Psalmen citeert hij, die hij zonder veel nadere verklaring rechtlijnig op Jezus toepast. Vele andere plaatsen daarentegen vragen een allegorische of typologische exegese. Het is immers zo, dat het Oude Testament vaak de dingen slechts verhuld en in een mysterie aanduidt. Justinus verklaart, hoe b.v. door middel van druivenbloed (Gen. 49, 11) aangeduid werd, dat Hij, die verschijnen zou, niet uit mensenzaad geboren was, maar uit de kracht Gods [2]); of hoe de huwelijken van Jacob typen waren van dat wat Christus zou volbrengen [3]); of hoe Noach en zijn zeven familieleden door hun aantal symboliseerden, dat Christus op de achtste dag zou opstaan. [4]) Hij wijst op de vele malen, dat er in het Oude Testament sprake van een stok is als type van het kruishout, of van een steen als verborgen aanduiding van Jezus Christus, en zo voort.

Deze verborgenheden verstaan was niet mogelijk, voordat Jezus Christus zelf ze uitlegde.[5]) Daarom kunnen ook de Joden, die niet naar Jezus Christus willen luisteren en niet in Hem geloven, ze niet begrijpen. Het omgekeerde is trouwens ook waar. Want door niet in Jezus Christus te geloven, geloven de Joden niet in de profetieën; zouden zij echter werkelijk gehoor schenken aan het Oude Testa-

---

[1]) 1 *Apol.* 31, 7.
[2]) Just. 1 *Apol.* 32; *Dial.* 76, 2 en elders.
[3]) Just. *Dial.* 134.
[4]) Just. *Dial.* 138, 1.
[5]) Just. 1 *Apol.* 32, 2 : Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἡμετέρου διδασκάλου καὶ τῶν ἀγνοουμένων προφητειῶν ἐξηγητοῦ. *Apol.* 50, 12; *Dial.* 76, 6; 100, 2.

ment, dan zouden zij ook aan Jezus Christus geloven.[1]) Justinus is er dus van overtuigd, dat Jezus Christus nodig is voor het juiste verstaan van het Oude Testament en deze gedachte werkt ook zeer duidelijk door in zijn exegese. Maar het omgekeerde, dat hij zoals we zagen toch ook aanduidt, maakt hij niet vruchtbaar voor het verstaan van het Oude Testament. Want dan had hij moeten inzien, dat dit Oude Testament werkelijke openbaring is, die uitloopt in Jezus, de Messias. In Justinus' exegese wordt het een soort geheimschrift, eerst te verstaan, nadat Jezus Christus de sleutel daartoe gegeven heeft. Het gevolg hiervan is, dat het verbond en de uitverkiezing van Israël te niet gedaan wordt. Want op deze wijze heeft God zich niet aan Israël geopenbaard maar heeft Hij het een aantal niet te begrijpen mysteriën gegeven.

Dat van hieruit het phaenomeen van het Joodse volk scheefgetrokken wordt ligt voor de hand. Justinus' houding t.o.v. de Joden vertoont dan ook grote verwantschap met die van Barnabas. Ook hij geeft vele citaten van de profeten ten bewijze van de verharding en de verdorvenheid van de Joden. Ook hij is er van overtuigd, dat het Oude Testament eigenlijk niet aan de Joden behoort, maar aan de Christenen.[2])

Wat de uitleg van de wet betreft, deze geeft altijd bijzondere moeilijkheden, waar het genadeverbond van God met Israël niet gezien wordt. Barnabas had deze moeilijkheid zo opgelost, dat hij de wet niet als gegeven aan de Joden beschouwde maar als de nu nog steeds geldende openbaring voor de Christenen, mits slechts op de juiste, d.i. allegorische wijze verklaard. Hiermede stemt Justinus overeen, in zoverre althans, dat ook hij meent, dat alles wat door Mozes bevolen is typen en symbolen en aankondigingen zijn van wat Christus zal doen en wat er met Hem gebeuren zal.[3])

Zo is b.v. het paaslam een type van Christus, het spijsoffer van fijn meel van Lev. 14,10 betekent de eucharistie, en de twaalf bellen die van het Hogepriesterlijk kleed moesten afhangen zijn het symbool van de twaalf apostelen. Maar naast deze allegorische vervluchtiging kon Justinus zich klaarblijkelijk niet aan de indruk onttrekken, dat de wet toch ook in haar gewone, voor de hand liggende betekenis aan de Joden gegeven was. Om dat te verklaren differen-

[1]) Just. *Dial.* 126, 2 : εἰ νενοήκατε τὰ εἰρημένα ὑπὸ τῶν προφητῶν, οὐκ ἂν ἐξηρνεῖσθε αὐτὸν εἶναι θεόν. Dial. 136, 3 : καὶ εἰ οὐ πιστεύει τις εἰς αὐτόν, οὐ πιστεύει τοῖς τῶν προφητῶν κηρύγμασι τοῖς αὐτὸν εὐαγγελισαμένοις.

[2]) Just. *Dial.* 29, 2.

[3]) Just. *Dial.* 42, 4.

tieert hij tussen de verschillende geboden van de wet en verklaart, dat sommige door God gegeven waren terwille van vroomheid en rechtvaardigheid, sommige om in een mysterie Christus aan te duiden, en sommige ook vanwege de bijzondere verhardheid van het Joodse volk.[1])

Van hier dateert dus in de kerk het losmaken van het verband tussen de ethische en de cultische wetten, waarbij dan doorgaans de eerste groep als eeuwig geldende zedewetten geaccepteerd wordt, en de tweede vrijwel uitsluitend negatief beoordeeld wordt, geheel in de lijn van Justinus. Want, zo meent deze, omdat de Joden steeds tot afval en zonde geneigd waren, beval God hun te offeren, zich aan de spijswetten te houden en de Sabbath te vieren, opdat zij tenminste zo God in gedachten zouden houden.[2]) En met het gebod van de besnijdenis had God de bedoeling ,,om het Joodse volk van de andere volken en van de Christenen af te zonderen om hen alleen te laten lijden, wat zij thans terecht lijden''. Want Hij wist reeds te voren, dat zij de Christus zouden doden en de gelovigen vervolgen.[3])

Terwijl op deze wijze, in tegenstelling tot de allegorische verklaringen, wel vastgehouden wordt aan de historische realiteit van de Mozaïsche wet, ook in zijn ritueel aspect, is de zin er van eigenlijk in zijn tegendeel verkeerd. Want in plaats van teken en uitdrukking te zijn van Gods genadeverbond met Israël, wordt de wet tot teken van de bijzondere verdorvenheid van dit volk en Gods toorn tegen hen.

Aan het begin van dit artikel zeiden wij, dat het eigenlijk merkwaardig is, dat de kerk de eeuwen door het Oude Testament gehandhaafd heeft. Voor de tijd van de Apostolische Vaders vervulde het een noodzakelijke functie. Niet alleen was dit de Schrift, die overgeleverd was door Jezus en de apostelen, maar het was bovendien het enige, waarop de jonge kerk zich beroepen kon voor de geloofwaardigheid van haar boodschap. Dit wil zeggen, het Oude Testament was de Bijbel, waaruit de kerk het Christendom kon prediken; het moest dus in de meest volstrekte zin Christelijke openbaring zijn en het specifiek Christelijke kerygma bevatten. Iedere gedachte als zou er enig verschil bestaan tussen de openbaring van het Oude Testament en van Jezus Christus is de Apostolische Vaders dan ook

---

[1]) Just. *Dial.* 44, 2; 18, 2.
[2]) *Dial.* 19, 6; 20, 1; 22, 1 enz.
[3]) Just. *Dial.* 16, 2–3; 19, 2.

vreemd. Er is zulk een volledige openbaringsidentiteit tussen God en Jezus Christus, dat vaak niet uit te maken is, of de schrijvers van een gegeven oudtestamentische uitspraak God of Jezus Christus als subject beschouwen. Het is opmerkelijk, dat in een tijd, toen de kerk zich nog geenszins klaar bewust was van het dogma van de Drie-eenheid, zij er op dit punt groter ernst mee maakte dan vaak in later tijd gebeurde. Men bedenke slechts, hoe later dikwijls het Nieuwe Testament tegenover het Oude werd uitgespeeld, als ging het in het laatste slechts om de openbaring van Gods strenge rechtvaardigheid en in het eerste om zijn vergevende liefde. Deze gedachte is niet vroeg-Christelijk, maar vindt in wezen haar wortel in de gnostiek.

Hoe meer in de loop van de tweede en derde eeuw het Christelijk kerygma een formele autoriteit werd, des te minder had de kerk het Oude Testament nodig. Na de totstandkoming van de nieuwtestamentische Schrift kon de kerk hierin immers op veel duidelijker en directer wijze de boodschap, die zij verkondigde, vinden. Het Oude Testament werd maar al te vaak verlaagd tot een boek van bovennatuurlijke waarzeggerij. Men zou bijna kunnen zeggen, dat de kerk, belijdende dat ook het Oude Testament Gods Woord is, in de praktijk dit Oude Testament in zijn reële gehalte herhaaldelijk heeft wegverklaard en geëlimineerd. Dat zij desondanks nog vastgehouden heeft aan de canoniciteit van dit Oude Testament kan men met Harnack verklaren als een noodlottige gebondenheid aan verouderde traditie; men kan het ook zien als de voorzienigheid Gods, die de kerk, bijna ondanks haar zelf, bepaalde bij zijn openbaring aan Israël, al wist deze kerk vaak geen raad met deze openbaring.

Met dit onderzoek heb ik getracht aan te tonen, hoe sterk de, ook heden ten dage nog min of meer algemeen gangbare, exegese van het Oude Testament afhankelijk is van de exegese van Apostolische Vaders en Apologeten. Als er ooit sprake is van een noodlottige gebondenheid aan traditie, dan zou ik die hierin willen zien.

Met de Apostolische Vaders wordt vastgehouden aan de identiteit van Oud en Nieuw Testament. Waar dat gebeurt, wordt er tenminste ernst mee gemaakt, dat het Oude Testament werkelijk ook thans geldende openbaring van God is. Dat is ook de niet licht te overschatten waarheid in de praesuppositie van de Apostolische Vaders. Maar dat deze openbaring door en door historisch is, werd en wordt licht vergeten. Wel is de God, die zich openbaarde aan Israël, dezelfde als die zich openbaarde in Jezus Christus. Maar de historische vorm, waarin Hij zijn openbaring geeft is verschillend. Het onmid-

dellijke betrekken van oudtestamentische, vaak uit hun verband gehaalde teksten, op Jezus Christus, zoals de vroeg-Christelijke kerk dat deed en zoals dat ook nu nog geregeld geschiedt, is een ontkenning van deze historiciteit van de openbaring; in bijna nog sterkere mate geldt dit van de allegorische exegese van een Barnabas en trouwens van iedere spiritualisering van het Oude Testament.

Van de Apologeten heeft de kerk overgenomen het Oude Testament onder het aspect van voorspelling te zien. Dit kan men beschouwen als een rationalisering van de waarheid, dat het Oude Testament in zijn kerygma wijst naar Jezus Christus. Dat echter ook zo de eigenheid van het Oude Testament niet tot zijn recht kan komen, hebben wij reeds boven betoogd. Ook wezen wij er op, dat men zich ernstig zal moeten afvragen, wat voor waarde een voorspelling nog na haar vervulling heeft.

Het laatste woord over de exegese van het Oude Testament is nog niet gezegd en zal voorlopig ook nog wel niet gezegd kunnen worden. Dat men zich daarbij echter meer dan tot nu toe veelal geschied is, los zal moeten maken van de traditionele exegese, lijkt mij een vereiste. Want wij zullen moeten trachten niet slechts het Oude Testament te verstaan vanuit het Nieuwe Testament, maar zeker ook het Nieuwe Testament vanuit het Oude Testament, in al zijn historiciteit en realisme.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

K. A. H. Hidding, *Mens en Godsdienst.* Levende godsdiensten phaenomenologisch belicht. W. Gaade N.V., Delft 1954, 115 blz., geb. f 4,90.

Hoewel dit boek kennelijk voor een grotere lezerskring bedoeld is dan alleen voor theologen en beoefenaars van de godsdienstwetenschap, is het phaenomenologisch uitgangspunt dat de auteur kiest ook voor deze laatsten nieuw. Prof. Hidding gaat namelijk uit van de door Merleau-Ponty gesignaleerde dubbele structuur van de mens. Deze behoort enerzijds tot de totaliteit van de werkelijkheid die hem omringt; anderzijds transcendeert hij die werkelijkheid als geestelijk wezen. „Leeft nu de mens in hoge mate, bewust of onbewust, uit het besef van zijn verbondenheid met zijn gemeenschap en wereld dan is er overwicht van de zgn. *participerende* structuur. Beseft hij echter zijn aparte plaats, zowel t.a.v. de gemeenschap als van de wereld, waardoor hij er critisch tegenover komt te staan, dan overweegt de *objectiverende* structuur" (p. 15). De auteur meent deze onderscheiding in het menselijk individu te kunnen uitbreiden tot culturen en religies. Zo beschouwt hij achtereenvolgens in dit boek: de primitieve godsdienst (3 hoofdstukken) en het Hindoeïsme die beide bij de overwegend participerende geestesstructuur behoren en het Boeddhisme, de Islam en het Christendom die de signatuur van de objectiverende structuur dragen.

Prof. Hidding heeft met deze onderscheiding veelszins vruchtbaar kunnen werken. Toch rijzen er hier en daar ook bedenkingen. Bv. wanneer de auteur op p. 24v. de aanschouwing aan de participerende en het gehoor aan de objectiverende structuur toewijst. Hoe is dan te verklaren dat in het oude India het woord en het geluid zulk een essentiële rol hebben gespeeld, en dat bij oudtestamentische profeten als Jesaja en Ezechiël het aanschouwen en het horen onlosmakelijk verbonden waren?

Voorts schematiseert de auteur de primitieve religie en ook het Hindoeïsme wat al te zeer, wanneer hij in beide het begrip totaliteit van zo beslissende betekenis acht. Bij de „denkers" in deze religies heeft deze conceptie inderdaad een belangrijke rol gespeeld, maar mogen we de „denkers" als de enige of ware vertegenwoordigers van een religie beschouwen? Wanneer Prof. H. behalve in Mitra-Varuṇa ook in Indra, Viṣṇu en Śiva goden van de totaliteit ziet dan is dit van het goede toch iets te veel.

Ten slotte het Boeddhisme. Allereerst dient hier de vraag gesteld te worden of alleen het zgn. Hīnayāna kenmerkend is voor het oude Boeddhisme. Mahāyānistische stromingen zijn namelijk al heel spoedig, zo niet direct na Boeddha's dood, opgekomen. Voorts wordt ook de tegenstelling tussen het Boeddhisme en het Hindoeïsme in hun verhouding tot de werkelijkheid sterk gechargeerd (p. 77). Men denke slechts aan de uitspraak in de Bṛhadār. Up. over brahman: *neti, neti.*

Aan het gevaar, door een schema de stof geweld aan te doen, is ook Prof. Hidding dus niet geheel ontkomen.

In het algemeen dienen phaenomenologen zich af te vragen in hoeverre het legitiem is primitieve religie en bv. het Hindoeïsme in een verder „stadium" te vergelijken met het eerste „stadium" van de zgn. historische godsdiensten.

Ik wil verdere détailpunten laten rusten en er alleen nog op wijzen dat in het hoofdstuk over het Boeddhisme merkwaardigerwijs een paragraaf over Zarathusthra voorkomt, die immers met het Boeddhisme noch met de levende godsdiensten iets van doen heeft. Niet insiders zouden hier licht op een dwaalspoor geraken.

Juist omdat het boek voor een ruimer publiek bestemd is, ware grotere uitvoerigheid geen ondeugd geweest.

Aan het einde van deze bespreking zou ik gaarne opmerken dat ik voor dit originele werk in menig opzicht veel waardering heb. De auteur moge het bovenstaande dan ook alleen zien als een bewijs van de intense belangstelling waarmee ik zijn boek gelezen heb. D. J. Hoens

G. Herzog-Hauser, *De godsdienst der Grieken*. Illustraties met historisch-archaeologische toelichting door F. J. de Waele. De godsdiensten der mensheid 5. J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1952.

De schrijfster, hoogleraar te Wenen, leidt ons in dit werk met kundige hand en op boeiende wijze in de rijke en verscheiden wereld van de griekse religie binnen. De illustraties zijn met zorg gekozen en, hetgeen een eervolle vermelding waard is, door Prof. De Waele van uitvoerige toelichtingen voorzien, waardoor de illustraties pas eigenlijk geheel aan hun doel kunnen beantwoorden. De indeling van de stof is zeer persoonlijk, zeker aanvechtbaar, maar toch in het geheel van dit boek niet onaanvaardbaar. Na een inleiding is een hoofdstuk gewijd aan „Uitingen, vormen en voorwerpen van griekse godsdienstzin", men zou kunnen zeggen een soort korte phaenomenologie van de griekse religie. Verder volgt de schrijfster in de opeenvolging van de hoofdstukken in hoofdzaak de lijn van de geschiedenis, maar zij onderbreekt deze lijn halverwege door de invoeging van een hoofdstukje over „Architectuur en beeldende kunsten in dienst van de godsdienst". Het slothoofdstuk is gewijd aan een bespreking van de levensbeschrijving van Apollonius als voorbeeld van een typische bestrijding van het christendom. Men ziet hieruit dat ook het hellenisme en de laatantieke grieks-romeinse wereld binnen de grenzen van dit boek begrepen zijn.

De schrijfster heeft er geen bezwaar tegen om van tijd tot tijd van ethnologische en andere niet-griekse parallellen gebruik te maken, maar zorgt ervoor, dat het eigenlijk griekse element hierdoor niet wordt overwoekerd. Soms heeft ze er niet voldoende acht op geslagen, dat ze voor een algemeen publiek schreef en heeft ze verzuimd een verklaring te geven van dingen die slechts enkele lezers geacht kunnen worden te weten. Zo spreekt ze over de rite van de aischrologie alsof dit geen nadere

verklaring behoefde. Op p. 115 blijft de vraag open, waarom de vorsten naar de raad van de zieners luisterden, als ze deze stand zozeer verachtten. Een korte phaenomenologische uiteenzetting zou hier geenszins overbodig geweest zijn. Wanneer ik nu nog op enkele détailpunten inga, dan doe ik dit, omdat ik dit mooie werk gaarne een spoedige tweede en verbeterde druk toewens. In een boek dat voor Nederland bestemd is, mis ik in de litteratuurlijst node Goden en mensen in Hellas van Van der Leeuw. Ook van W. B. Kristensen wordt geen enkele titel vermeld. Op p. 20 treft men de overschatting van de volksgodsdienst aan, een survival van de romantiek, welke m.i. de zaken op de kop stelt. Om ingelicht te worden over de leer van de Rooms-Katholieke kerk wendt men zich toch ook niet bij voorkeur tot een brabants keuterboertje of een siciliaanse vissersjongen. P. 23, wakonda moet zijn wakanda. P. 24, taboe is niet ontleend aan een melanesische taal, maar aan het polynesisch. P. 25, Taylor moet zijn Tylor. P. 59–60, de vergelijking tussen de griekse heroën en de christelijke heiligen kan mij niet geheel bevredigen, zeker niet de slotzin daarvan, waarin gezegd wordt, dat de heros meer op een spook gelijkt dan op een heilige. Op p. 68 zal korenschoof wel een vergissing zijn (van de vertaler?) voor korenwan. Op p. 92 wordt het christendom wat erg gemakkelijk vereenzelvigd met het Rooms-Katholicisme, wanneer er staat ,,dat een christen op straat een kerk of buiten op het veld een beeldje of crucifix met het kruisteken groet". Hier mag toch wel een qualificatie aan worden toegevoegd. Over de verering van heilige dieren zijn meer en diepergaande dingen te zeggen, dan hier op p. 104 vermeld worden. In de bovenste regel van p. 125 is stealieth een drukfout voor steatieth, en op p. 147 moet in de 5e regel in plaats van mij worden gelezen hij. Op p. 324 kan positiever gesproken worden over de samenhang van Isis en Maria. Het is op zijn minst toch wel bewezen en wordt ook door R.K. geleerden wel aanvaard, dat ikonologisch de voorstelling van Maria met het kindje Jezus teruggaat op die van Isis met het kindje Horus. Deze kritische opmerkingen doen echter niet af aan mijn waardering voor dit boek dat ik gaarne vele lezers toewens in alle kringen van Nederland.

T. v. Baaren

ETHIEK

Johannes Hessen, *Ethik.* Grundzüge einer personalistischen Werthethik. E. J. Brill, Leiden. 1954. 168 S. f 11.—.

In dit belangrijke werk geeft de bekende Keulse hoogleraar Hessen ons een wijsgerige ethiek. Deze is gebaseerd op de waarde-ethiek van Scheler en vooral van Nic. Hartmann. Maar de schrijver meent, dat deze een ,,Ergänzung und Weiterführung" nodig heeft (19). De ethiek is volgens Hessen de leer van de zedelijke waarden en hun verwerkelijking door de mens (146) terwijl het ethische streven gericht moet zijn op de ,,Vollendung der Persönlichkeit" (70), op menswording en verwerkelijking van de idee mens (104).

Het religieuze is een laag boven het zedelijke; scherp worden ze gescheiden. Daardoor kan hij zich voor de wijsgerige ethiek in velen dele

aansluiten bij Nic. Hartmann ('t verwondert mij, dat Wünsch nergens genoemd wordt) en zich graag op Goethe beroepen. Er is voor hem (Hessen is R.K.) een ,,natuurlijke zedelijkheid''; maar al scheidt hij die twee lagen, helemaal gaat 't niet: ,,de natuurlijke zedelijke krachten van de mens zijn tot *op zekere hoogte* (curs. van mij, W. L.) toereikend tot zedelijke waarde-verwerkelijking'' (159). Het gevolg van deze scheiding is, dat hij in de sfeer van het zedelijke te veel meent te kunnen bereiken: ,,er is een bevrijding en verlossing van alle schuld... in het berouw'' (130). Zo wil hij de bestemming van de mens niet theologisch – want dat zou alleen maar voor de gelovigen gelden – maar louter philosophisch beschrijven en dan is deze de voleinding der persoonlijkheid (104).

Maar als de religieuze richting nu eens niet een groei naar boven, maar naar beneden is, naar het woord: ,,Hij moet wassen en ik minder worden?''

In dit boek worden ons diepe phaenomenologische analysen van de zedelijke waarden gegeven en deze als een kosmos getekend. Het is dan ook niet mogelijk in een korte bespreking aan de rijke inhoud van dit geschrift recht te doen. Enkele kritische opmerkingen zijn mij vergund. Wordt er in dit geschrift bij het zedelijke niet te veel aan het handelen van de mens gedacht (blz. 34). Zelfs wordt er gezegd: de ethische waarde is een ,,Handlungswert'' (25). Gelukkig wordt deze beperking niet volgehouden, immers de zedelijke grondwaarden worden ons geschilderd als zedelijke houdingen, die niet in handelingen hoeven te bestaan, zoals b.v. eerbied en deemoed.

Van de aesthetische waarden wordt te kras en uitsluitend gezegd, dat ze ,,anschaulich'' zijn (25) en 't is m.i. de vraag of wij de aesthetische werkelijkheid een ,,Scheinwirklichkeit'' mogen noemen.

Kan men van de dapperheid zeggen, dat zij ,,dingweltbezogen'' is (67) of is zij ook ,,mitweltbezogen''? Voorts heb ik mij afgevraagd of het zedelijk conflict niet te eenvoudig gezien is (130), nl. dat men tegen mogelijke neiging in de hogere waarde boven de lagere kiezen moet? Het geweten spreekt niet altijd zo duidelijk als Hessen meent, er is ook het gewetensconflict, als men staat tussen goed en goed.

Deze opmerkingen willen niets afdoen van de waarde van dit werk. Wij bezitten niet veel boeken, die ons in de wijsgerige ethiek inleiden en geschikt zijn om aan onze theol. studenten voor het cand. examen op te geven. Ik meen, dat deze ethiek zich daartoe leent en ook als leidraad voor discussie op college, want alle grote problemen komen aan de orde.

W. LEENDERTZ

OECUMENICA

TH. DELLEMAN en M. A. KROP, *Hervormd-Gereformeerd Gesprek*. Uitg. De Graafschap, Aalten 1955, 125 blz., ing. f 2,95.

Het is, bij mijn weten, voor het eerst dat de netelige verhouding tussen de Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken in een gezamenlijke publicatie van twee predikanten der beide kerken openhartig en veelszins met wederkerig begrip wordt besproken, ten einde het steeds meer als

noodzakelijk erkende gesprek op gang te brengen. Zelf heeft het boekje – zulks in strijd met zijn titel – het nog niet tot een volledig gesprek kunnen brengen. Er zijn hoofdstukken, die beide schrijvers gemeenschappelijk voor hun rekening nemen, maar die betreffen alleen de noodzaak en de wijze van het onderling contact. Aangaande de eigenlijke punten van geschil worden afzonderlijke beschouwingen geleverd, die soms van critische aantekeningen door de andere partner worden voorzien. Dat heeft tot gevolg, dat deze beschouwingen elkander soms niet helemaal raken of dat degene die bezwaren oppert daarop het passende antwoord niet meer krijgt. M.i. had het boekje nog beter aan zijn doel beantwoord, wanneer de schrijvers het zelf in de vorm van woord en wederwoord hadden opgezet (zoals zij ook hun gesprekken voor de radio hebben gehouden) en aan het slot van ieder hoofdstuk dan een gemeenschappelijke samenvatting hadden gegeven over de punten waarop zij het eens en oneens bleken te zijn.

De schrijvers zijn de moeilijkheden niet uit de weg gegaan. Zij snijden de vragen aan van de weerstanden, die uit de historie van beide kerken zijn voortgekomen; van de betekenis der plaatselijke en algemene kerk (waarbij zich het merkwaardige verschijnsel voordoet, dat de Herv. Kerk steeds meer betekenis hecht aan de plaatselijke gemeente en de Gereformeerden de weg op gaan van een straffe eenheid onder synodale leiding); van oecumene, belijdenis en tucht; ten slotte ook die, welke thans de gemoederen het heftigst bewegen: van de christelijke scholen en organisaties en de „doorbraak" op dat gebied.

Onze plaatsruimte laat niet toe, op allerlei bijzonderheden in te gaan, al zijn daarvoor veel aanleidingen. Daarom volstaan wij met enkele opmerkingen, die de algemene strekking van het geschrift raken.

Het valt op dat de Gereformeerde partner telkens duidelijkheid en zekerheden wenst en deswege de Herv. Kerk, bij alle waardering voor veel nieuwe levensuitingen onder haar kerkorde, met een zekere ongerustheid en wantrouwen gadeslaat. Daarentegen wijst de Hervormde schrijver op het complexe en subtiele der verhoudingen en koestert vrees voor voorbarige, eenzijdige en ongerechtvaardigde uitspraken en beslissingen. Dit geeft mij aanleiding de aandacht te vestigen op twee factoren, die bij alle oprechte pogingen om elkander te verstaan en te benaderen, niet of ternauwernood in het oog zijn gevat. De eerste is het psychologisch onderscheid. Het verschil van instelling laat zich niet uitsluitend uit historische oorzaken verklaren, maar evenzeer uit psychologische factoren, die reeds bij Afscheiding en Doleantie een rol speelden. Een helder inzicht op dit terrein kan bijdragen tot het wegnemen van velerlei misverstanden – die ook in dit boekje niet ontbreken – en tot het terugbrengen van bepaalde problemen tot hun juiste proporties. De tweede factor is de Schriftbeschouwing. Beide auteurs wensen gezamenlijk, dat de onderlinge benadering der kerken op bijbelse grond zal plaats hebben, maar hebben zij het probleem dat hier ligt niet aangedurfd? De vereenzelviging bij de Gereformeerden van de Schrift met een bepaalde, practisch onaantastbare uitlegging daarvan, heeft al heel wat onheil gesticht en zij is oorzaak dat ook begrippen als belijdenis en ketterij zo argeloos en verzekerd worden gehanteerd. Om samen over deze drempel heen te komen zal niet alleen

veel samen spreken, maar ook veel samen studeren noodzakelijk zijn en dat wordt een langdurige en moeizame zaak.

Intussen, er is door Delleman en Krop een begin gemaakt met een ontmoeting, die wat de toon der discussie en de bereidheid tot luisteren aangaat, ver uitsteekt boven de polemiek, die wij gewend zijn. Het is daarom te hopen, dat dit boekje aanleiding geeft tot velerlei ontmoetingen in de persoonlijke sfeer. Daar zal, als het goed is, op den duur met nog grotere onbevangenheid en met minder omzichtigheid gesproken kunnen worden, dan in dit publieke geschrift wel noodzakelijk was.

Ik koester van het gesprek geen illusies, noch sta ik er volstrekt sceptisch tegenover. Het moet plaats hebben. Maar de beste kans tot ontmoeting zie ik in het gezamenlijk aanvaarden van een apostolaire taak door leden van beide kerken (hetgeen iets volstrekt anders is dan het samen onderdak zoeken in verenigingen e.d.). Het apostolaat immers zet het gesprek op een gans nieuwe wijze aan de gang en ontneemt er iedere vrijblijvendheid aan.

W. F. DANKBAAR

Het Christelijk Oosten en Hereniging.

Het Instituut voor Byzantijnse Studies te Nijmegen geeft bovengenoemd tijdschrift uit, waarvan het nummer van October 1954 gewijd is aan Evanston. Pater A. Janssen meent dat, wat de geloofseenheid en haar consequenties voor de kerkstructuur betreft, weinig bereikt is, wel is verworven een zekere eenheid van handelen en getuigen (blz. 84). Janssen geeft een duidelijk en objectief verslag, waarin enkele onjuistheden voorkomen, b.v. dat de Gereformeerde kerken in Nederland zijn aangesloten bij de I.C.C.C. (blz. 89). Zijn beoordeling is billijk, al is m.i. zijn stelling dat het rapport over de christelijke hoop in wezen de reformatorische visie weergeeft, onjuist.

In het tweede artikel, ,,Het Kerkbegrip te Evanston'', schrijft George H. Tavard o.a. dat de ware toetssteen van het christelijk naar-elkandergroeien voor de Wereldraad van Kerken de houding tegenover de kerken die wegens gewetensmotieven niet tot de Raad behoren, is. Het oordeel van Tavard over de assemblee zelf, is wat het kerkbegrip betreft, niet gunstig. Er is z.i. geen stap verder gezet sinds Lausanne (122). Het probleem van de Hervorming b.v. had op het structureel plan der ketterij geplaatst moeten worden volgens Tavard. Toch acht hij het rapport over ,,Onze eenheid'' niet totaal verkeerd, maar opent het de weg naar een gunstiger begrip van de Rooms-Katholieke leer over de eenheid. De rapporten der andere secties echter weerspiegelen een theologie der vrije kerken (124).

In het laatste artikel over ,,De Oosterse Orthodoxe Kerken en de Oecumenische beweging van 1948–1954'' bespreekt E. Th. van Montfoort het congres van Moskou 1948, waarop besloten werd niet aan de Wereldraad van Kerken deel te nemen. Van Montfoort ziet als beweegreden om geen afvaardiging naar Amsterdam te zenden, vnl. een politieke. Bestudering van de Actes hebben mij overtuigd dat naast het misverstand dat de Wereldraad van Kerken een wereldkerk als ,,invloedrijke internationale

macht" (foutieve vertaling van community) zou zijn, kwesties van jurisdictie en prestige en ook de visie op de Orthodoxe Kerk als de enige die in ongebroken samenhang met de oude onverdeelde kerk der eerste acht eeuwen was, domineerden. Schrijver behandelt voorts de deelname van andere Orthodoxe kerken aan de beweging en meet hun bezwaren, m.i. al te breed uit.

Het geheel getuigt van de grote belangstelling in Rooms-Katholieke kringen voor de Oecumenische beweging. W. F. GOLTERMAN

Evanston Speaks. Reports from the Second Assembly of the World Council of Churches, August 15–31, 1954. S.C.M. Press, London 1954, 115 p., 2/6.

De rapporten van Evanston zijn – behalve dat over het hoofdthema, dat afzonderlijk is uitgegeven – in dit handzame boekje gepubliceerd. Aan elk rapport gaat een inleiding en een aantal vragen ter discussie vooraf. Eerst komt ,,The Message of the Assembly". Dan volgen de rapporten der 6 secties, resp. over ,,Our Oneness in Christ and our Disunity as Churches", ,,The Mission of the Church to those outside her Life", ,,The Responsible Society in a World Perspective", ,,Christians in the Struggle for World Community", ,,The Church amid Racial and Ethnic Tensions", ,,The Christian in his Vocation". Een onmisbaar boekje voor ieder, die wil medeleven met wat er omgaat in de oecumenische kerk. E. JANSEN SCHOONHOVEN

PRACTISCHE THEOLOGIE

Het Avondmaal, met raadgevingen en gebeden voor hen, die begeren het H. Avondmaal te ontvangen, bewerkt naar het Zweeds van D. HELANDER, door O. Norel. W. ten Have N.V., Amsterdam, f 4,50.

Dr O. Norel, die met zijn boekje *Gebeden* velen een praktische handreiking heeft gegeven, wil in een bewerking van Helander's geschrift over het Heilig Avondmaal eveneens de gemeenteleden, die de betekenis van dit sacrament ternauwernood kennen of met moeilijkheden om deel te nemen worstelen, te hulp komen.

Het is zeer nadrukkelijk niet zijn bedoeling in te gaan op de theologische vragen en de huidige discussie rondom het avondmaal en de sacramenten in het algemeen.

Enerzijds valt dit te betreuren, want Dr Norel heeft de gave over ingewikkelde zaken op eenvoudige en verstaanbare wijze te schrijven.

Anderzijds is het juist, dat hij het gestelde doel: ,,aan gemeenteleden en ook aan predikanten een aansporing en een handreiking geven om tot een trouwer en meer gezegend Avondmaalsbezoek te komen" niet wil voorbijschieten.

Nergens wordt dan ook een betoog gehouden in de zin van louter verstandelijke toelichting. De toon is voortdurend zeer persoonlijk en pastoraal. Dr Norel luistert, alsof hij bij de lezer op huisbezoek is. Hij voert

over de tere moeilijkheden, die velen ten aanzien van het Heilig Avondmaal hebben, een diepgaand gesprek, onder vier ogen.

Dit gesprek wordt ook telkens onderbroken door gebeden en liederen. Of, een onderbreking is het niet. Veeleer komen deze gebeden en liederen voort uit de raadgevingen en vermaningen, die de schrijver, in nauwe aansluiting aan de Bijbel of naar aanleiding van kerkelijke geschriften over het Heilig Avondmaal, naar voren brengt.

Aan de voorbereiding op het Avondmaal wordt terecht veel aandacht gegeven. De tweede helft van het boekje (blz. 65 vv.) is hieraan voor een groot gedeelte gewijd. Hieruit kan blijken, dat de zogenaamde 'week van voorbereiding' slechts tot haar recht komt, wanneer ieder zich persoonlijk door schriftlezing en gebeden – niet zonder vreugde! – 'beproeft'. Tegelijk wordt hierbij duidelijk, dat de beperking van de avondmaalsvieringen tot eenmaal of enkele keren meer per jaar beslist onjuist is. Zou een christen één week zonder 'voorbereiding', zonder Schriftmeditatie en gebed kunnen leven? Kan ook slechts één dag de kracht van Jezus' overgave en overwinning uit het oog verloren worden? Deze conclusie komt uit de persoonlijk-pastorale bespreking van Dr Norel ongevraagd te voorschijn.

Bezwaren en aanmerkingen? Jawel, bijvoorbeeld een al te sterk accent op de individuele zijde: ,,Door het avondmaal laat de Heer de vloed van de eeuwigheid instromen over de ziel om haar te reinigen... Ik word geholpen, ik word verlost terwille van Jezus Christus'' (blz. 31). Ook zou in de bewerking van een Lutherse avondmaalsbespreking bestemd voor leden, die voor het grootste deel behoren tot kerken van het calvinistische type en calvinistisch georiënteerde formulieren gebruiken, ruimte geweest zijn om althans het onderscheid aan te wijzen. Wellicht vraagt menige lezer zich ook af welk geschrift bedoeld wordt met 'een oud avondmaalsboek'. Dit wordt verschillende malen geciteerd zonder vermelding van titel of herkomst. Overigens vormen de bruikbaarheid van dit boekje voor de avondmaalspraktijk en met name de gebeden, voor de theologische bezwaren een niet gering tegenwicht.

Leiden P. L. SCHOONHEIM

Bundel Van Woensel Kooy. Oude en Nieuwe Zangen, 12de druk. A. Voorhoeve, Bussum 1954, ing. f 7,50.

Aanbeveling voor deze alom bekende bundel geestelijke liederen is overbodig. De nieuwe druk is verzorgd door het Bestuur van de Stichting, die de naam draagt van de eerste samenstelster, Mej. M. van Woensel Kooy. Bekende dichters als W. Barnard, F. Schurer, E. L. Smelik en W. A. P. Smit en musici als Adr. Engels, Adr. C. Schuurman en Joh. Wagenaar, om slechts enkele hedendaagse te noemen, waarborgen door hun medewerking, dat dit werk op hoog peil staat. De bewerkingen zijn voor vierstemmig koor (enkele met cantus figuratus), maar ook bestemd voor huiselijk gebruik. Voor dit laatste zijn echter, dunkt mij, sommige polyphone bewerkingen wel wat moeilijk. Ook deze druk zal zijn weg wel vinden en naar wij hopen zodanig, dat verdere uitgaven nodig zullen blijken. W. F. D.

J. TH. CREMERS, *De samenhang tussen de geestelijke en de stoffelijke Aspecten van de Mens*, Scheltema en Holkema N.V., Amsterdam 1954, 128 blz. Prijs f 8,50.

Deze in Utrecht verdedigde dissertatie is een symptoom van een merkwaardige ontwikkeling in de moderne geneeskunde. De samenhang tussen soma en psyche is een van de meest in het oog vallende probleemgebieden van de huidige medische wetenschap. Enerzijds is er de somatische behandeling van psychische klachten (electroshock enz.) en anderzijds de ontwikkeling van de zgn. psycho-somatische geneeskunde. Het is begrijpelijk, dat men gaarne meer inzicht wil hebben in de samenhang van soma en psyche en dat men hiertoe grijpt naar de wijsgerige bezinning. De schrijver van dit proefschrift doet een interessante poging door een wijsgerige doordenking op dit gebied verder te komen.

Hij gaat uit van een aanvankelijke eenheid van al het zijnde, waarin de wetenschappelijke onderzoeker bepaalde aspecten objectiveert, hetgeen echter slechts in verschillende graden mogelijk is. Stof en geest zijn zo slechts in verschillende graden objectiveerbaar.

Binnen dit kader behandelt hij nu problemen als de samenhang van de geestelijke en stoffelijke aspecten bij de mens, de localisatie van psychische verschijnselen in de materie, het probleem van de vrijheid enz. Een confrontatie met belangrijke begrippen en scholen uit de moderne psychologie volgt hierop.

Het resultaat, waartoe de schrijver komt, is dat de verschillende wetenschappen – in een hiërarchisch systeem – door de verschillende graden van hun objectivering zich op verschillende denkniveaux bewegen en een verschillende taal spreken. Voor de practijk van de geneeskunde, welke psychische èn somatische aspecten onderzoekt en deze ook vaak tezamen, is dit van grote betekenis, een vraagstuk, waaraan hij zijn laatste hoofdstuk wijdt. Een belangwekkende studie. H. FABER

R. HOSTIE S.J., *Analytische Psychologie en Godsdienst*, Uitgeverij ,,Het Spectrum'', Utrecht, 233 blz. Prijs f 13,90 (gebonden).

In de Universitaire Bibliotheek voor Psychologie, waarin reeds meer belangrijke publicaties verschenen zijn, heeft de Uitgeverij ,,Het Spectrum'' een studie van R.K. zijde over de psychologie van Jung het licht doen zien, die van een grote kennis en van een zuiver critisch vermogen getuigt. De gedachtenwereld van Jung wordt helder en overzichtelijk besproken, waarbij ook de ontwikkeling, die deze heeft doorgemaakt, in het licht wordt gesteld. Wellicht mag men zeggen, dat de plaats, die Jung in het geheel van de psycho-analyse inneemt, te weinig duidelijk wordt. De schrijver had hier bv. ook kunnen wijzen op een zekere romantische inslag bij Jung in tegenstelling tot de meer positivistisch gerichte methodiek van Freud.

Zeer duidelijk en afgewogen critisch is ook de schildering van de ontwikkeling van Jungs gedachten ten aanzien van de religie. Overtuigend laat de schrijver zien, dat de methodische beperking tot de psychologische

betekenis van de godsdienst aan het wezenlijke van de religie tekort doet. Uiteraard speelt het R.K. standpunt van de schrijver hier een grote rol, doch als Protestants theoloog zal men dit boek, dat inderdaad zoals de uitgever zegt ,,tot een heldere meningsvorming over deze psycholoog" bijdraagt, ook met vrucht bestuderen.

Een uitvoerige bibliografie verhoogt de waarde. H. F.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

WALTER DELIUS, *Geschichte der irischen Kirche* von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Ernst Reinhardt Verlag, München 1954, 176 S., ing. Fr. 11,–, geb. Fr. 13,–.

F. C. KAMMA, *De Messiaanse Koréri-bewegingen in het Biaks-Noemfoorse cultuurgebied.* J. N. Voorhoeve, Den Haag 1954, 250 blz., 2e druk ing. f 12,75.

KL. RUNIA, *De theologische tijd bij Karl Barth*, met name in zijn anthropologie. T. Wever, Franeker 1955, 259 blz.

KWEE SWAN LIAT, *Het interculturele contact als studieveld der vergelijkende wijsbegeerte.* Van Gorcum, Assen 1955, 16 blz., ing. f 1,—.

J. L. KOOLE, *Het probleem van de canonisatie van het O.T.* J. H. Kok, Kampen 1955, 29 blz., ing. f 1,25.

W. K. GROSSOUW, *Bijbelse Vroomheid.* Beschouwingen over de spiritualiteit van het N.T. Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1954, 240 blz., geb. f 7,90.

J. N. SEVENSTER, *Leven en dood in de brieven van Paulus.* U.M. Holland, Amsterdam 1954, 135 blz., ing. f 5,25 (bij intekening f 4,50).

C. SMITS O.F.M., *Oud-Testamentische citaten in het N.T.*, deel II. L. C. G. Malmberg, 's-Hertogenbosch 1955, 383 blz., ing. f 14,75 (bij intekening f 13,25).

M. STAVERMAN O.F.M., *Buitenkerkelijkheid in Friesland.* Van Gorcum, Assen 1954, 268 blz., ing. f 11,25, geb. f 12,50.

J. RIDDERBOS, *De Psalmen* I (Commentaar op het O.T.). J. H. Kok, Kampen 1955, 423 blz., ing. f 18,50.

R. KOOISTRA, *De Gereformeerde theoloog en de sociologie.* T. Wever, Franeker 1955, 189 blz., ing. f 7,50.

W. MICHAELIS, *Einleitung in das N.T.*, 2e, umgearbeitete Auflage. Berchtold Haller Verlag, Bern 1954, 402 S., D.M. 17,60, geb. D.M. 21.–.

Beginselen van Kerkbouw. Rapport, uitgebracht aan de Generale Synode der N.H. Kerk. Boekencentrum, Den Haag 1954, 136 blz., ing. f 3,75.

A. J. BRONKHORST, *Kerk en Theologie* (inaug. or.). Boekencentrum, Den Haag 1954, 31 blz., ing. f 0,90.

Op nieuw spoor. Een aantal lessen met opdrachten voor het gebruik op catechisatie of school. Deel I, O.T.; deel II, N.T.; Handleiding. Boekencentrum, Den Haag 1954, 52, 40 en 32 blz.; f 0,90, f 0,75 en f 0,75.

Tot aan het uiterste der aarde. Een aantal lessen over de zending. Met

werkschrift. Boekencentrum, Den Haag 1954, 29 en 28 blz.; f 0,80 en f 0,60.

Postille 1954–1955. Boekencentrum, Den Haag 1954, 236 blz., geb. f 6,50.

K. DIJK, *De dienst der prediking*. J. H. Kok, Kampen 1955, 479 blz., geb. f 13,50.

H. RIDDERBOS, *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het N.T.* J. H. Kok, Kampen 1955, 148 blz., geb. f 3,90.

V. VON WEIZSACKER, *De zieke mens*. Een inleiding tot de medische anthropologie. L. J. Veen, Amsterdam z.j., 281 blz., geb. f 14,90.

J. L. KOOLE, *De boodschap der genezing*. J. H. Kok, Kampen 1955, 162 blz., geb. f 4,90.

S. VAN MIERLO, *Het probleem van het Schriftgezag*. Eigen uitgave 1954, 12 blz.

P. KAWERAU, *Melchior Hoffmann als religiöser Denker*. F. Bohn, Haarlem 1954, 140 blz., ing. f 5,—.

M. TH. UIT DEN BOOGAARD, *De Gereformeerden en Oranje tijdens het eerste stadhouderloze tijdperk*. J. B. Wolters, Groningen/Djakarta 1955, 258 blz., ing. f 8,90.

TIJDSCHRIFTEN

Wending. Januari 1955. W. Verkade, Het tiende jaar na Hitler's ondergang; F. Boerwinkel, De kerken en de internationale politiek; W. Dekker, Enkele gedachten over de verhouding van Evangelie en cultuur; H. C. Touw, Kerkelijke Kroniek; W. Banning, Onderdrukking en Verzet (boekbespreking). Februari 1955. L. H. Ruitenberg, Reactie op reacties; F. Nolde, Het werk van de Cie der Kerken voor Intern. Zaken; C. A. van Peursen, Mens en Ruimte; Canon Chandu Ray, Evangelisatie in Pakistan; B. J. Marais, Die interrasse kongres te Johannesburg; J. W. Schulte Nordholt, Onbegrensd gisteren; J. Elema, Moderne Duitse Lyriek.

Irénikon, 4e Trimestre 1954. D. C. Lialine, Evanston-Action; P. G. Florovski, L'Oecuménisme au XIXe siècle (fin); E. Beauduin, Du Protestantisme à l'Église.

Theologische Zeitschrift. Januar-Februar 1955. Markus Barth, Die Methode von Bultmanns „Theologie des N.T."; M. Rissi, Die Menschlichheit Jesu nach Hebr. 5, 7 und 8; M. A. Schmidt, Augustins „Bürgerschaft Gottes".

Norsk Theologisk Tidsskrift, 3–4 Hefte 1954. K. Valkner, Den ukjente mester fra Møre; H. Dombois, Bemerkninger til naturrettsproblemet; J. Naadland, Ordet um sverdet, Matth. 26, 52; H. Ludin Jansen, De antropologiske og soteriologiske ideer i den latinske Asclepius; R. Leivestad, Pietisten blant evangelistene; K. Nissen, Amtman over Nordlandene Ove Schjelderup; K. Valkner, „Jesus, styr du mine tanker"; K. V. Mollestad, Strømninger i amerikansk teologi.

Sacris Erudiri VI, 2, 1954. B. Bishoff, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter; Dom. C. Coebergh, Léon le Grand auteur de la grande formule *Ad virgines sacras* du Sacramen-

taire Léonien; Dom. A. Olivar, Clavis S. Petri Chrysologi; A. Mutzenbecher, Zur Ueberlieferung des Maximus Taurinensis; R. B. C. Huygens, Mittelalterliche Kommentare zum *O qui perpetua;* Dom. E. Dekkers, Un nouveau manuscrit du commentaire de Théodore de Mopsueste aux Epîtres de S. Paul.

Studia Catholica. October 1954. A. Bertrangs, Damascus en de Bijbel. Topieken voor Sint Paulus' roeping; B. H. D. Hermesdorf, Sint Paulus temidden van zeerechtelijke vraagstukken; A. Emmen, De betekenis van St Anselmus voor de Onbevlekte Ontvangenis; G. Bouritius, Thema con variazioni: De globale en mythische denkstructuur; F. Sassen, De erfgenamen van het Humanisme in de Nederlanden; H. Robbers, Analogie der grondbegrippen in de Wetenschappen, de Wijsbegeerte en de Theologie; J. H. Nota, Griekse en Christelijke opvatting der Geschiedenis.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, No 1, 1955. Mar. P. van Dijk, De verzoening bij Karl Barth (II); W. H. Gispen, De besnijdenis (III slot); G. M. den Hartogh, Het begin van de weg naar „1816".

Kerk en Theologie. Januari 1955. K. H. Miskotte, De triomf der genade; A. A. van Ruler, Het gezag van het ambt; E. Emmen, Kerkelijke ontwikkeling in Frankrijk; H. C. Touw, „Geef rekenschap".

Revue Biblique, Octobre 1954. J. van der Ploeg, L'espérance dans l'Ancien Testament; W. Grossouw, L'espérance dans le Nouveau Testament; M. Delcor, Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumrâm (à suivre); B. Couroyer, Termes égyptiens dans les papyri araméens du Musée de Brooklyn.

Janvier 1955. F. M. Braun, L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance; J. Dupont, Notes sur les Actes des Apôtres; M. Delcor, Contribution à l'étude de la législation des Sectaires de Damas et de Qumrân (suite); B. Couroyer, A propos des dépôts de manuscrits dans des jarres; J. Kaplan, Exploration archéologique de Tel-Aviv-Jaffa.

Vox Theologica. Januari 1955. W. R. van der Zee, De biecht in het Protestantisme; W. J. Fournier, De schrijver van de brief van Judas; L. W. Nauta, Heideggers latere commentaar op zijn in 1929 gehouden rede „Was ist Metaphysik?"

Musica Sacra. Februari 1955. W. Mudde, Het Koorboek van het Gradualelied; A. Schütz, De begeleiding van het gemeentegezang op het orgel; H. Dieben, Getallenmystiek bij Bach (slot); W. Mudde, De oecumenische dienst der Luth. Kerkmuziek (Kort Commentaar).

MYSTIEK EN HISTORIE

Voorstellingen uit enkele van de oudste Upanishads

DOOR

B. ESSERS

Woltersum

Inleiding

§ 1. De bouw en de functionering van de menselijke geest zijn ingewikkeld. Deze geest gaat namelijk uit van een gering aantal gegevens. Deze gegevens kunnen op de meest verschillende manieren met elkaar gecombineerd worden. Tot deze gegevens behoort o.a. het motief van de tijd. Met het motief van de tijd hangen onder meer samen dat van het besef van het verleden, dat van de geschiedenis en dat van de herinnering.

Wanneer we vragen wat het menselijk kennen is, wat de buitenwereld is, wat de dingen in die wereld zijn, dan speelt èn in het menselijk kennen èn in het menselijk besef van die buitenwereld èn in het zich bewust zijn van „dingen" de tijd een grote rol. „Dingen" zijn voor ons pas „dingen" niet alleen door gewaarwordingen maar door ervaringen, door een min of meer langdurig persoonlijk omgaan er mee of door mee te maken wat andere mensen of bepaalde omstandigheden er mee gedaan hebben of nog doen. De hersenphysiologie bijv. neemt aan, dat er is een zgn. optisch herinneringscentrum voor de opbouw van begrijpelijke, geordende beelden, die een normaal mens zich van de buitenwereld vormt. De „dingen" wijzen dus al op een voorgeschiedenis.

§ 2. De vraag kan gesteld worden wat het wezen, de kern van een „ding" is. Gaan we even uit van Kant dan wijst deze in de eerste plaats op de kategorie van de substantie. Wat is kategorie en met welke kategorie hebben we hier te maken? De kategorieën worden, interessant genoeg, volgens Kant afgeleid uit het menselijk vermogen om te oordelen. *Dieselbe Funktion welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloszen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit.* Het motief van de substantie nu wordt afgeleid van het zgn. kategorische oordeel. Achter de „dingen" liggen volgens Kant werkingen van het menselijk denken verscholen. In de tweede plaats wijst Kant

op het zgn. *Ding an sich*. Ook dit is, evenals de kategorie van de substantie onzichtbaar, maar toch volgens het denken van die tijd aanwezig en werkzaam. Het *Ding an sich* verbergt zich achter de *Erscheinungen*. Dit onvoorstelbare, louter denkbeeldige gegeven is de *intelligibele* oorzaak van de verschijning van een ,,ding''. Ver achter de zichtbare en zelfs denkbare wereld spelen zich processen af die we op het eerste gezicht niet hadden vermoed. Vergeleken met Kant was de Locke-se analyse van het *Ding an sich*, dat voor laatstgenoemde slechts bestond uit zgn. primaire eigenschappen, nog kinderspel. Tegenwoordig schijnt het weer in zwang te komen om het hele denkbeeld van het *Ding an sich* te annuleren, denken wij b.v. aan de opvattingen van Merleau-Ponty.

Schieten we met deze Kantiaanse denkbeelden over substantie en *Ding an sich* ons doel niet voorbij? Beide motieven kunnen we niet eens meer noemen: vormen van het zijnde, maar beter: functies van de menselijke geest. Hoe verder we doordringen in de ,,dingen'' hoe meer we terecht komen bij een analyse van het menselijk bewustzijn.

De ,,dingen'' schijnen te verdampen als het philosophisch denken zich er langzamerhand grondiger in weet te verdiepen. Het menselijk kennen heeft steeds te kampen met de vraag naar het wezen der werkelijkheid. Een typisch voorbeeld daarvan vinden we in de mystiek.

§ 3. Ook in de mystiek liggen historische motieven verborgen. We willen de mystiek hier dan ook niet philosophisch, ook niet psychologisch [1]) maar historisch beschouwen. Mystiek komt nl. altijd voor als een nabeschouwing, terugblik of commentaar op belangrijke voorafgaande historische gebeurtenissen.[2]) Op deze manier is het mogelijk na te gaan in hoeverre mystiek een godsdienstig verschijnsel is. Hij is belangrijker als een vorm in de ontwikkeling van het menselijk denken [3]) dan als een specifiek ,,godsdienstig'' verschijnsel. Indertijd meende R. Otto dat mystiek te maken zou hebben met een *irrational-numinos Moment*. Maar het is zeer de vraag of er in het godsdienstig beleven sprake is van irrationele motieven. Het irrationele ontstaat nl. alleen voor het gevoel van het nageslacht

---

[1]) Vgl. James H. Leuba, *The Psychology of religious Mysticism*, 1925. P IX: ,,...mysticism... has remained until recently as dark as it is fascinating". Dit woordt klinkt wel wat uitdagend, maar het is niettemin de moeite van het overdenken waard.

[2]) Vgl. E. Troeltsch, *Ges. Schriften* I (1919[2]) 853 f.

[3]) Schopenhauer ontdekt zelfs in de leer van het menselijk oordeel mystiek, al noemt hij het niet zo. (*Zur Syllogistik*.)

wanneer het terugziet naar de godsdienstige documenten uit het verleden.

De oorzaak van het godsdienstig irrationele ligt in de voortdurende ontwikkeling en verandering van het menselijk denken en beleven. Het hele motief van het irrationele bij R. Otto vertelt ons meer over de figuur van deze geleerde en over de tijd, waarin hij leefde, dan over een typisch godsdienstig verschijnsel.

§ 4. De oudste Indische mystiek vinden we in de zgn. Vedische litteratuur, m.n. in de Upanishads (± 900 v. Chr.). Wij willen hier drie motieven noemen die op een stuk voorafgaande cultuurgeschiedenis wijzen. Het zijn het motief van de doorzichtigheid, het motief van een oerprincipe en het motief van de negatie.

Het motief van de doorzichtigheid

§ 5. Men maakt veelvuldig gebruik van symbolen. Men moet een regenbui vereren als een vijfvoudige *sāman* (cultische melodie): de aan de bui voorafgaande wind is een *hiṃkāra;* een wolk vormt zich: dat is een *prastāva;* het regent: dat is een *udgītha;* het weerlicht, het dondert: dat is een *pratihāra;* het klaart op: dat is een *nidhana.* Het regent inderdaad voor hem (de officiant), hij laat het regenen, als hij maar weet in een regenbui een vijfvoudige *sāman* te vereren (Chānd. Up. 2, 3). *Himkāra*, *prastāva*, *udgītha*, *pratihārā* en *nidhana* zijn onderdelen van het toenmaals gebruikelijke cultische zingen. Deze traditionele cultische motieven worden toegepast om de weersgesteldheid te beïnvloeden. De cultus en het weer maken elkaar doorzichtig, ze verduidelijken elkaar. De cultische elementen zijn langzamerhand zo vertrouwd en vanzelfsprekend geworden dat men ze is gaan gebruiken om het leven van de Vedische Indiërs begrijpelijk en (magisch) hanteerbaar te maken. Magie komt blijkbaar evenals mystiek voor in een tijd dat men kan terugzien naar het verleden. Het zijn beide nabloei-verschijnselen.

§ 6. De latere tijd weet zijn geestelijk inventaris ook etymologisch te verklaren. De groep van de Rudra-goden brengt men nu in verband met de soorten adem in het menselijk lichaam. Gaan deze ademsoorten uit het lichaam weg, d.w.z. sterft een mens, zo doen zij de verwanten weeklagen (*rud*), Bṛhad A. Up 3, 9, 4.

§ 7. Soms kan men etymologisch niets bereiken, althans wanneer men niet is ingewijd in de kunstgrepen van de jongere tijd. Het ver-

leden is soms een mysterie (*parokṣa*). Wat de mensen Indra plegen te noemen (d.i. de eigennaam van een van de meest belangrijke goden uit de oude, Vedische tijd) is eigenlijk, zo zegt men later, Indha (Ontvlammer) (Bṛhad Ā. Up 4, 2, 2). Op gewelddadige wijze wordt het verleden doorzichtig gemaakt.

§ 8. Men begint nu te onderzoeken het droomleven. Ook dit psychologisch interesse is in de Upanishads een uiting van een verder ontwikkelde cultuur. Wanneer men droomt is men als het ware een machtig koning, of als het ware een machtig brahmaan (Bṛhad Ā. Up. 2, 1, 18). Het is alsof iemand in zijn droom door een ander gedood wordt, alsof hij overweldigd wordt, het is alsof een olifant hem in stukken rijt, alsof hij in een kuil valt, alsof hij een god is, alsof hij een machtig koning is (vgl. Bṛhad Ā. Up. 4, 3, 20).

§ 9. Het leven wordt zo doorzichtig dat men verschillende lagen in de wereldruimte gaat ontdekken. Ook hier knoopt men weer aan bij een motief van de herinnering, nl. dat van het overleden zijn. Wanneer iemand overlijdt, komt hij in de wind, er ontstaat in de wind een gat, waardoor hij omhoog stijgt. Daarna gaat hij naar de zon, ook de zon opent zich voor hem, zodat hij verder kan stijgen; hij komt vervolgens aan op de maan, ook daar komt hij doorheen en klimt verder op naar de wereld die noch warm noch koud is. In die wereld blijft hij voor eeuwig (vgl. Bṛhad Ā. Up. 5, 10).

§ 10. Hoe hoger men komt in de wereldruimte hoe meer men schijnt door te dringen in het verleden. Boven de aarde bevindt zich het rijk van de doden, d.w.z. van hen die in vroegere tijden leefden. Hier is het leven volkomen tot stilstand gekomen: in de herinnering kent men immers geen beweging of verandering meer. In deze teksten maakt het voortbestaan van het verleden het leven van de mensen nu tot iets benauwds. De historie maakt het heden mysterieus. Wanneer men echter de historie als oorzaak van het mysterieuze aanneemt, wordt dit gehele motief van het mysterieuze geëlimineerd.

§ 11. De wereld wordt nu zo doorzichtig en begrijpelijk voor de mens, dat hij er een gesprek mee kan aanknopen. Een stier, het offervuur, een wilde gans en een duikereend geven na elkaar de priesterleerling Satyakāma onderricht over Brahman. (Chānd. Up. 4, 5–8). De wereld wordt dus zo doorzichtig dat er plaats komt voor

sprookjesmotieven. Het sprookje is dus blijkens de Vedische gegevens een tamelijk jonge vorm van litteratuur. Niet dat het sprookje bestaat of hoe het opgebouwd is, maar wanneer en hoe het ontstaat is voor ons hier het belangrijkste.

§ 12. In een latere Upanishad wordt ons uitvoerig verteld welke lange en avontuurlijke weg men moet afleggen om te komen bij de troon van Brahmā (Kaushītaki Up. 1). Hier is het sprookje geworden tot een vorm van onderricht. Wanneer men gestorven is kan men komen in de wereld van Agni, dan in die van Vāyu, dan in die van Varuṇa, vervolgens in die van Indra, in die van Prajāpati en daarna in die van Brahmā. In de laatstgenoemde wereld bevinden zich het meer Āra, de ogenblikken Yeṣṭiha, de rivier Vijarā, de boom Ilya, de stad Sālajya, het verblijf Aparājita, de twee deurwachters Indra en Prajāpati, de zaal Vibhu, de troon Vicakṣaṇa, de rustbank Amitaujas en de geliefde Mānasī en haar gezellin Caksusī, die de werelden weven door bloemen te nemen; en de Apsarasen, Ambās en Ambāyavīs en de rivieren Ambayā. Is men eenmaal zo ver gekomen dan hoort men hoe Brahmā tot hem spreekt (Kaush. Up. 1, 3).

§ 13. Ook in de volgende tekst vinden we de neiging om het verleden te denken als iets wat boven de aarde ligt, terug: boven de wereld van de nu levende mensen bevindt zich die van de vaderen, daarna krijgen we die van de Gandharvas, dan die van de goden-door-verdienste, vervolgens die van de goden-door-geboorte, daarna de Prajāpatiwereld en ten slotte de Brahmanwereld. De laatstgenoemde wereld is de hoogste wereld. Iemand die in de Brahmanwereld komt wordt een oceaan, een ziener „zonder iemand of iets om zich heen". Dit is het „hoogste pad" dat een mens kan betreden. (Bṛhad Ā. Up. 4, 3, 33, 32.)

§ 14. Hoe is voor de Vedische Indiërs dit besef van te leven in een enorme ruimte ontstaan? Wat is de betekenis van deze ruimte? De genoemde werelden schijnen als doorzichtige lagen boven elkaar te liggen. Deze doorzichtigheid is het gevolg van het feit dat men bepaalde religieuze motieven (bijv. die van de vaderen, van de goden, enz.) mondeling van geslacht op geslacht heeft overgeleverd. De nakomelingen weten nauwkeurig wat er is zonder dat zij dit empirisch kunnen onderzoeken. Dit zekere, vanzelfsprekend schijnende weten is het wat de wereldruimte doorzichtig maakt, althans doorzichtig voor de ingewijde. Dit is ook de reden dat men in deze tijden

aanneemt dat de goden zich ergens boven in de wereldruimte bevinden. Reeds in de Ṛg Veda wordt ons meegedeeld dat de Aśvins zich ergens boven in de kosmos ophouden. Tussen hun verblijfplaats en deze aarde bevinden zich vele ruimten (Ṛ.V. 3, 58, 5). De Vedische goden houden zich op in een eigen ruimte en zijn daar voor de mensen onbereikbaar. Zij leiden voor het gevoel van het nageslacht een ondiscutabel bestaan. In zekere zin kan men hen zien (zij het dan ook in de verte) als men maar ingewijd is in de juiste overlevering. Het motief van de ruimte, waarin zich heilige wezens – of één Heilig Wezen – bevinden, heeft altijd sterk gewerkt op de verbeelding van het wetenschappelijk onderzoek. Vestdijk [1]) spreekt in dit verband over het metaphysische type van godsdienstigheid waarin de mensen de goddelijke wezens of God „projecteren" – zoals hij dit weer noemt – in de wereldruimte. Hoe men echter aan het „projecteren" komt, gaat de schrijver niet na.

Het projecteren is echter alleen mogelijk wanneer er ruimte aanwezig is en ruimte veronderstelt in de godsdiensthistorie ervaring, traditie, vóórgeschiedenis.

Langs de weg van het *historisch* denken komen we dus tot een dergelijk resultaat als indertijd Heymans [2]) langs *psychologische* weg bereikte. Hij stelde immers vast dat het ruimte-bewustzijn niet was een gevolg van gewaarwordingen van het gezicht maar van gewaarwordingen van de bewegingen van het lichaam.

We zien dus dat achter de vorming van de ruimtevoorstelling zich geheel andere processen moeten hebben afgespeeld in de geest.

Het motief van de traditie en voorgeschiedenis komt ook tot uiting in de gedachte van de onzichtbaarheid van goddelijke wezens. Wanneer namelijk deze wezens wel er zijn maar nooit kunnen worden aangetoond dan is dit slechts te verklaren door de rol van de overlevering hierbij te bedenken. De genoemde heilige wezens zijn er nu eenmaal omdat men van de ouden nooit anders heeft gehoord.

In de ruimte kunnen de goden zich met enorme snelheid verplaatsen. De Ṛg Veda geeft ons daar reeds voorbeelden van. Dit heeft tot gevolg dat in deze archaïsche tijd enigszins spookachtige godenfiguren ontstaan: plotseling, zo is de redenering, doemen ze in de nabijheid van de mensen op. We vinden hier de herinnering, de traditie een grote plaats innemen bij de opbouw van primitieve voorstellingen van geestelijke wezens.

---

1) S. Vestdijk, *De Toekomst der Religie* (1947) 77 vv.

2) G. Heymans, *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens* (1894) 218 ff.

§ 15. Soms wordt de ruimte voorgesteld als iets dat zich binnen in de mens bevindt (Bṛhad Ā. Up. 2, 3, 5). De zo juist genoemde werelden, die boven elkaar gedacht worden, vormen een scala van ervaring van gelukzaligheid (*ānanda*) (Bṛhad. Ā. Up. 4, 3, 33 vgl. Taitt. Up. 2, 8). De zaligheid van de wereld der vaderen is honderd maal zo groot als die van de mensen op aarde, enz. Wanneer iemand gaat slapen zijn de werelden die hij dan ziet van hem: dan wordt hij als het ware een machtig koning, een machtige brahmaan, hij betreedt als het ware een hogere wereld of een lagere (Bṛhad Ā. Up. 2, 1, 18). Men is zelf de bron van alle werelden, alle goden en alle wezens (Bṛhad Ā. Up. 2, 1, 20). Het menselijk lichaam is namelijk zelf een wereldruimte. Wanneer men in diepe slaap valt, kruipt men uit het hart weg door 72000 kanalen, genaamd *hitā*, en rust uit in het pericardium (Bṛhad. Ā. Up. 2, 1, 19; vgl. Praśna 3, 6). De ziel, die zich bevindt binnen in het hart, is groter dan de aarde, groter dan de atmosfeer, groter dan de hemel, groter dan deze werelden. Hij bevat alle werken, alle verlangens, alle geuren en alle smaken (Chānd. Up. 3, 14, 3–4). Men is dan als een machtige koning die zijn volk met zich meevoert en naar believen rondgaat in zijn eigen land. Zo reist de slapende naar believen rond in zijn eigen lichaam (Bṛhad Ā. Up. 2, 1, 18). Ook in het magische denken van de Upanishads kan men zijn omstandigheden vormen zoals men wenst. Indien men verlangen heeft naar de wereld van de vaderen, naar die van de moeders, naar die van de broeders, naar die van de zusters, naar die van de vrienden, naar die van de welriekendheid en guirlandes, naar die van voedsel en drank, naar die van zang en muziek, of naar die van vrouwen, geschiedt dit enkel omdat men aan een van deze werelden denkt (Chānd. Up. 8, 2).

De belangstelling die men in deze tijd heeft voor het motief van de slaap, hangt blijkbaar nauw samen met de belangstelling voor de psychologie en voor de handelwijzen van de magie in deze zelfde tijd.

Het motief van het oerprincipe

§ 16. In de litteratuur van de Brāhmaṇas en Upanishads grijpt men dikwijls terug op een principe dat reeds vanaf de oertijd bestond. Dit teruggrijpen is op zichzelf al een symptoom van een denken van een latere tijd. Het weet blijkbaar van een verleden dat geweest is. In dit verband moeten we de neiging tot „archaeologie" echter zien als een vorm van een zich ontwikkelend denken en argumenteren. Achter de oertijd en de oerprincipes kan de tegenstander

onmogelijk meer komen. Nu pas ziet men in het verleden de wortels liggen van het bestaan van de wezens op het ogenblik. De toestand waarin de wezens zich bevinden is het gevolg van hun leefwijze in een vorig bestaan: men wordt door goede daden goed en slecht door slechte daden (Bṛhad Ā. Up. 3, 2, 13; Chānd. Up. 5, 10, 7; Kaṭha Up. 5, 7). Voor een goed verstaan van het leven op het ogenblik is het motief van de herinnering of van de kunstmatig gepostuleerde herinnering een noodzakelijk hulpmiddel. Men ziet hoe het motief van de (kunstmatige) herinnering als een voortzetting kan worden beschouwd van het motief van de doorzichtigheid.

§ 17. Het oerprincipe wordt gebruikt als onweersprekelijk argument om de tegenstanders te verslaan. Zo wordt van „Dat" of van Brahman gezegd dat het het „eerstgeborene" en het „wezenlijke" is (Bṛhad Ā. Up. 5, 4).

§ 18. Soms klimt men heel geleidelijk en voorzichtig naar het oerprincipe op. Deze wereld is geweven op water; het water op de wind; de wind op de werelden in het luchtruim (*antarikṣa*); deze op de werelden van de Gandharvas; deze op de werelden van de zon; deze weer op die van de maan; deze op die van de sterren; deze op die van de goden; deze op die van Indra; deze op die van Prajāpati; deze op die van Brahman. Verder dan dit oerprincipe mag men niet zoeken. Iemand, die toch verder zoekt, wordt gewaarschuwd: zijn hoofd zou er afvallen (Bṛhad Ā. Up. 3, 6). In deze geleidelijke opklimming beginnen we iets te ontdekken van een min of meer beredeneerde uiteenzetting.

§ 19. Ligt het oerprincipe zo ver weg van de dingen van deze wereld dan lopen de wereldlijke en alledaagse dingen langzamerhand kans als schijndingen te worden opgevat. Een nominalisme doet nu zijn intrede. Alles in de wereld is te herleiden tot drie oerprincipes, nl. Hitte, Water en Voedsel. Alles wat geen Hitte, Water of Voedsel is, moet een combinatie van deze drie principes zijn (Chānd. Up. 6, 2–5; vgl. Bṛhad. Ā. Up. 1, 4, 7). Dit nominalisme is eveneens een aanwijzing van een jongere periode van het oud-Indisch denken. Dat men echter in deze Upanishads ondanks verschijnselen van nominalisme een eindpunt weet te bereiken bij zijn zoeken naar het laatste waartoe alles herleid kan worden is overigens altijd nog primitief genoeg.

§ 20. Enige eeuwen later denkt men over deze dingen anders. Het Boeddhisme is zich maar al te zeer bewust van de eindeloosheid van het menselijk zoeken en vragen. Dan wordt het menselijk denken het slachtoffer van een *regressus ad infinitum*. Nog later komt in het oude India de gewoonte op een dergelijke *regressus ad infinitum* (*anavasthā*) af te snijden en een bepaald eindpunt te postuleren. Zo doet bijvoorbeeld Vācaspatimiśra (850 n. C.), *Tattva Kaumudī*. 121. Deze *kaumudī* is een commentaar op het systeem van de Sāṃkhya philosophie.

§ 21. Hoe verder men terugziet naar het verleden hoe vager de beelden worden. Het is alsof (*yathā*) de Oermens (*puruṣa*) een saffraankleurig kleed draagt, alsof hij bekleed is met witte wol, alsof hij de kleur heeft van een indragopa-kever, alsof hij straalt als een vuur, alsof hij er uitziet als een lotos en alsof hij iets heeft van een plotselinge bliksemflits (Bṛhad Ā. Up. 2, 3, 6). Men is met het zoeken naar het oerprincipe genaderd tot een denken in negaties (ibid.).

Het motief van de negatie

§ 22. Ook de figuur van de negatie in de Upanishads bergt in zich een stuk historie. In de vorige paragraaph zagen we reeds welke een lange wordingsgeschiedenis de voorstelling van het eindeloze heeft.

Primitief is nog de voorstelling die de Chāndogya Upanishad van de ruimte (*ākāśa*) geeft. Alle wezens ontstaan uit de ruimte en zij keren weer terug tot de ruimte (1, 9, 1). *Ākāśa*, ruimte, betekent ook aether. Deze aether wordt gedacht als een onzichtbaar en doorzichtig element dat met andere elementen de wereld en de wezens vormt.

Er zijn echter in de oudste Upanishads ook teksten die blijk geven van een meer gevorderde analyse van de ruimte. Van *brahman* wordt gezegd dat het is *kha*, holte, gat, leegte. *Kha* is een motief uit de oertijd (*purāṇa*); deze *kha* is *brahman* (Bṛhad Ā. Up. 5, 1; vgl. Chānd. Up. 4, 10, 4). Zoals we reeds zagen moeten oerprincipes, waartoe ook *brahman* en *kha* behoren, altijd dienen als argumenten om heterodoxe meningen te ontzenuwen. En daarmee zijn we gekomen bij de betekenis van de negaties in de Upanishads.

§ 23. Negaties zijn namelijk uitingen van een zich ontwikkelende techniek van het discussiëren. Een voorbeeld hiervan geeft de Chāndogya Upanishad. Hier blijkt sprake te zijn van een meningsverschil over de oersubstantie van de wereld. Sommigen beweren

dat deze het Zijnde (*sat*) was, anderen daarentegen nemen het Niet-Zijnde (*asat*) als oerstof aan (6, 2, 1).

Hij die deelneemt aan een discussie poogt zich veilig te stellen tegenover zijn tegenpartij. De kern van de mens – het Onvergankelijke – is voor een ander ongrijpbaar. Het Onvergankelijke (*akṣara*) is de ongeziene Ziener, de ongehoorde Hoorder, de ongedachte Denker, de onbegrepen Begrijper (Bṛhad. Ā. Up. 3, 8, 11). Het ondefinieerbare is immers een soort negatie; ook de „ruimte'' houdt een moment van negatie in: in zekere zin is de ruimte iets en toch ook weer iets leegs en negatiefs, iets niets. Het merkwaardige hierbij is dat men met behulp van deze primitieve analyse ten slotte komt tot even primitieve, spookachtige resultaten. Want wat zijn de ongeziene Ziener, de ongehoorde Hoorder, enz. anders dan dit?

§ 24. Het motief van de negatie en de botsing heeft echter meer vormen om zich te uiten. Het bestaan van de goden begint twijfelachtig te worden; in zekere zin kan men zeggen dat ze er zijn, maar ook dat ze er niet zijn. Er wordt meegedeeld dat de goden noch eten noch drinken, omdat ze al verzadigd worden door alleen maar naar de godendrank (*amṛta*) te zien (Chānd. Up. 3, 6–10).

Hoe meer de voorstellingen over de goden een ouder cultuurbezit beginnen te worden, hoe meer deze goden een vaag en schimachtig bestaan krijgen. Vandaar dat wij nu beginnen te lezen, dat zij „noch eten noch drinken''.

§ 25. Hiermee komen we op het onderwerp van de ascese. Deze is typisch een levensideaal uit een latere tijd. Nu pas wordt herhaaldelijk er op gewezen dat alleen de ascetisch levende mens in de wereld van Brahman kan worden toegelaten (Chānd. Up. 8, 5, 3–4).

Ook de ascese moeten we zien als een gevolg van een cultuurontwikkeling. Vandaar dat de „ouden'' (*pūrva*) niet naar geslacht verlangden, zeggende: wat zullen we doen met nakomelingen? Zij leefden het leven van bedelmonniken, omdat zij het verlangen naar zoons, het verlangen naar rijkdom en het verlangen naar werelden te boven waren gekomen (Bṛhad Ā. Up. 4, 4, 22). In de tweede plaats is ascese te beschouwen als een symptoom van een zeker ten strijde trekken tegen andere opvattingen (Bṛhad. Ā. Up. 4, 4, 12–14).

§ 26. Ook de droom en de diepe, droomloze slaap zijn vormen van een primitief denken in negaties. De dromende mens bouwt zijn

eigen wereld op. Hij droomt van wagens, van aangespannen trekdieren en van wegen. Maar in werkelijkheid zijn er geen wagens of aangespannen trekdieren of wegen. Er zijn dan geen meren of vijvers of rivieren. Hij schept zich deze voorstellingen zelf (Bṛhad Ā. Up. 4, 3, 9 v.). Het interesse in dromen zoals ons dat uit de Upanishads blijkt, is een gevolg van de nu opgekomen methode om met behulp van negaties dieper te kunnen ingaan op de inmiddels opgekomen vragen.

§ 27. Hetzelfde geldt van het motief van de slaap. Wanneer men slaapt en geen droom heeft, is een vader geen vader meer, een moeder geen moeder meer, de werelden geen werelden meer. Wanneer men dan niets meer ziet, ruikt, proeft, spreekt, hoort, denkt, aanraakt en kent, dan schijnt het of men in het negatieve blijft steken, maar dit negatieve denken is het middel bij uitstek om dieper in het wezen der verschijnselen door te dringen. Wanneer men slaapt, ziet, ruikt, proeft, spreekt, enz. men juist bijzonder scherp (Bṛhad Ā. Up. 4, 3, 22–30).

§ 28. Ook het motief van de dood is schijnbaar een reduceren van de levende mens tot niets, maar juist op deze wijze tracht men door te dringen tot de kern van het leven: Men bevrijdt zich bij het sterven van zijn leden (Bṛhad Ā. Up. 4, 3, 36). Men ziet niet, ruikt niet, proeft niet, spreekt niet, hoort niet, denkt niet, enz. Men wordt één (Bṛhad Ā. Up. 4, 4, 2). Hij die sterft wordt een conglomeraat van zintuigelijke en geestelijke vermogens.

Men neemt in deze tijd zijn toevlucht tot de motieven van de droom, de slaap en de dood om zo aan zijn tegenstander te ontkomen in de discussie en hem schaakmat te zetten. We hebben hier te maken met primitieve uitingen van een beginnende emancipatie van het „ik" en van een zich ontwikkelende dialectiek.

§ 29. Deze symptomen van emancipatie en dialectiek liggen ook verborgen achter het verschijnsel van de *regressus*. Wanneer iemand sterft, trekt de stem zich terug in de geest, de geest in de adem, de adem in de gloed, de gloed in het hoogste goddelijke wezen (Chānd. Up. 6, 8, 6). Deze *regressus* geldt echter niet alleen – min of meer theoretisch – bij het sterven, maar wordt ook bewust voorgeschreven in de yoga-praktijk zoals we deze tegenkomen in latere Upanishads. Men schouwt het hoogste Wezen pas wanneer men zijn zintuigen

heeft ingetrokken als in de slaap, met volkomen reine gedachten als in sluimering en zich bevindend in het centrum van de zintuigen (Maitri Up. 6, 25).

§ 30. Bij deze pogingen zichzelf te handhaven en onbereikbaar te zijn voor de tegenstander, wanneer deze een discussie begint, ontdekt en omschrijft men op de volgende eigenaardige wijze de voorstelling van de ziel (*ātman*). Deze is ,,neen, neen'' (*neti, neti*). Hij is ongrijpbaar, want hij kan niet gegrepen worden. Hij is onvernietigbaar, want hij kan niet vernietigd worden. Hij is los van alles, want hij klampt zich nergens aan vast. Hij is aan niets gebonden. Hij trilt niet. Hij krijgt geen letsel (Bṛhad. Ā. Up. 4, 4, 22). Deze beschouwing van de ziel volgt hier onmiddellijk na de in het voorgaande reeds genoemde opwekking tot ascetisch leven.

§ 31. Ook het Onvergankelijke (*akṣara*) is zo'n symptoom van opkomende jonge dialectiek. Op geen enkele manier kan ook deze voorstelling aangevallen worden. Het is niet vlammend, zich niet hechtend, zonder schaduw, zonder duisternis, het kent geen wind, het kent geen ruimte, het gaat met niets samen, het is zonder smaak, zonder geur, zonder ogen, zonder oren, zonder stem, zonder geest, zonder gloed, zonder adem, zonder gelaat, het heeft geen maat, het heeft geen binnen en geen buiten, het eet niets en het wordt door niemand opgegeten (Bṛhad Ā. Up. 3, 8, 8).

§ 32. De negaties kunnen ook voorkomen in paren die tegenstellingen inhouden. *Akṣara* is niet grof, niet fijn; niet kort, niet lang (Bṛhad Ā. Up. 3, 8, 8).

§ 33. Ook de paradox moet gezien worden als een negatie. De ziel (*ātman*) is kleiner dan een rijstkorrel, dan een gerstkorrel, kleiner dan een mosterdzaadje, kleiner dan de kern van een gierstkorreltje. Maar diezelfde ziel is groter dan de aarde, groter dan het luchtruim, groter dan de hemel en groter dan deze werelden (Chānd. Up. 3, 14, 3; vgl. Īśā Up. 4, 5).

§ 34. De techniek van de negatie kan nog ingewikkelder gemaakt worden. Zo vindt men de voorstelling van het midden. Het wezen van de mens beweegt zich als een grote vis tussen de beide oevers van een rivier voort (Bṛhad Ā. Up. 4, 3, 18). Het beweegt zich ook

voort tussen de toestand van slapen en die van waken in (Bṛhad Ā. Up. 4, 3, 18) of: tussen de toestand van het zich bevinden in deze wereld en die van het zich bevinden in de andere wereld, namelijk in die van het slapen. Dit wordt genoemd de derde toestand, de tussentoestand (Bṛhad Ā. Up. 4, 3, 9).

Men wordt een brahmaan wanneer men een afkeer heeft van het niet-asceet-zijn zowel als van het asceet-zijn (Bṛhad Ā. Up. 3, 5).

Na het sterven zijn er drie soorten wezens: de eerste soort komt bij Brahman aan, de tweede soort komt weer terug op aarde, wezens van de derde soort, diertjes, komen voortdurend na het sterven op aarde terug in de toestand waarin ze zich bij hun vorig bestaan bevonden. De laatste vormen de „derde" kategorie (Chānd. Up. 5, 10, 1–8). Van deze kategorie wezens kan men verder niets zeggen. Ze zijn ten slotte onherleidbaar. Ook hier zien we dus hoe het begrip „derde", midden-soort, een poging is om door te dringen tot de kern van het bestaan. Dezelfde denkwijze vinden we in Kena Up. 10: Ik denk niet: „ik weet het" – toch weet ik niet, dat ik het eigenlijk niet weet. Waar het hier om gaat, wordt niet rechtstreeks aangeduid, maar ligt weer tussen de twee genoemde denkmogelijkheden in.

§ 35. Het maximale aantal negaties die samen één logisch verband vormen is voor het oud-Indische denken vier. Wanneer we de negatie in dit verband zien als een ontkennend oordeel dan krijgen we de volgende vier behandelingswijzen (*kramaprakāra*) van negatief oordeel, b.v.: Men kan niet zeggen: „Devadatta is groot", ook niet: „D. is niet groot", evenmin „D. is groot en niet groot" of „D. is noch groot noch niet-groot". Het merkwaardige van dergelijke negatieve oordelen is, dat twee ontkenningen (b.v. D. is niet niet-groot) niet resulteren in een positief oordeel (D. is groot). Het is hier geen kwestie van Westerse algebra maar van Oosterse geheimzinnigheid. Het negatieve moet hier blijven overheersen.

Een dergelijk viertal van bij elkaar behorende oordelen zal eeuwen lang in India als een normatief kenprincipe blijven gelden. We vinden als voorloper van deze kennistheorie in Māṇḍūkya Upanishad 7 al: niet innerlijk kennend, niet uiterlijk kennend, niet op beide genoemde wijzen tegelijk kennend, niet een kennismassief, niet kennend, niet niet-kennend.

§ 36. Met de ontwikkeling van de primitieve Indische logica zien we ook een ontwikkeling van de Indische psychologie. Behalve de

drie toestanden van waken, dromen en slapen vinden we in de latere Upanishads ook nog gesproken van een zgn. „vierde toestand”. Deze toestand is nog hoger dan die van de diepe droomloze slaap (Māṇḍ. Up. 7; Maitri Up. 7, 11–7).

§ 37. De negaties in de Upanishads geven soms blijk van een zekere onverschilligheid en nieuwlichterij. Onverschilligheid blijkt wanneer van de mens wordt gezegd dat hij zover van het profane leven verwijderd is dat hij niet meer verontrust wordt door de gedachte: „ik deed verkeerd” noch door de gedachte: „ik deed goed”. Wat iemand gedaan of niet gedaan heeft, deert hem ten slotte niet (Bṛhad Ā. Up. 4, 4, 22, slot).

Een zekere onverschilligheid vinden we ook wanneer in de Chāndogya Upanishad meegedeeld wordt dat een dode, al of niet gecremeerd, opgaat in een vlam en ten slotte aankomt bij Brahman, waar hij voor eeuwig zal verblijven (4, 15, 5–6).

Nieuwlichterij is het wanneer een vader zijn zoon, als de laatste trots en wel van zijn leermeester thuis terugkomt en alles meent te weten, omdat hij de Veda's bestudeerd heeft, onderwijst in datgene wat men nog nooit gehoord of bedacht heeft, d.w.z. in het nominalisme (zie boven § 19), (Chānd. Up. 6, 1, 3, v.v.). Een *kṣatriya* geeft een brahmaan inlichtingen over de wedergeboorte die de wezens na dit leven zullen doormaken. De brahmanen zijn hiervan tot nog toe onkundig geweest (Chānd. Up. 5, 3, 7).

Ook in dit oud-Indische modernisme gaat een element van discussie en protest schuil.

Het negativisme van de Upanishads heeft ten doel de mens veilig te stellen tegenover de levensomstandigheden. Hij moet autonoom (*svarāj*) worden.

§ 38. *Conclusie*

De „mystiek” van de Upanishads weet in de dingen en levensomstandigheden van de mensen uit het Vedische India door te dringen. Dit kan omdat deze mystiek historisch gezien volgt op een periode van opbouw van een Indisch wereldbeeld dat zijn neerslag gevonden heeft in de Vedische hymnen, melodieën en offerformules. Ook hier zien we dus dat de menselijke ervaring en wijsheid zich pas na een zekere tijd vormen. We vinden hiervoor minstens drie aanwijzingen in de Upanishads zelf: in de eerste plaats bleek het motief van de ruimte, waarin o.a. de goden verblijf houden, een historisch

motief te bevatten (zie boven § 9 v.v.). In de tweede plaats vonden we hoe het denken van de Upanishads dikwijls terug scheen te grijpen naar een oerprincipe. Het menselijk denken moet altijd uitgaan van de herinnering, desnoods van de kunstmatig geconstrueerde herinnering (zie boven § 16 v.v.). In de derde plaats bleken er in het negatieve denken van de Upanishads symptomen te zijn van een zeker modernisme dat eveneens een verleden veronderstelt (zie boven § 37).

Deze mystiek heeft als ieder historisch verschijnsel ook een einde. We vonden reeds enige symptomen van relativisme en onverschilligheid (zie boven § 37). Ook een uitgesproken realisme komt op. De tien elementen van het ,,zijnde'' zijn onontbeerlijk voor het constitueren van het menselijk kenvermogen (*adhiprajña*) en omgekeerd: wanneer er geen elementen van het menselijk kenvermogen waren, zouden er ook geen elementen van het ,,zijnde'' bestaan (Kaushītaki Up. 3, 8).

Ten slotte moet de vraag gesteld worden wat het wezen van deze mystiek is. Wanneer men deze beschouwt als een phase in de ontwikkeling van het menselijk denken, dan valt op de neiging om langs mystieke weg te komen tot een, zij het nog primitieve, vorm van autonomie. De mens begint zichzelf te ontdekken en probeert zich te handhaven tegenover omstandigheden en aanvallen van buitenaf. In het denken met behulp van negaties zagen wij daarvan voorbeelden (zie boven § 23 v.v.). Dikwijls is de autosuggestie (§ 15) een middel om deze autonomie te bereiken.

LITTERATUUR

E. Abegg, *Indische Psychologie* (1945).
P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 2 (1922[5]).
M. Eliade, *Les sept pas du Bouddha*, in: Pro Regno Pro Sanctuario, Prof. Dr G. v. d. Leeuw *Feestbundel* (1950), 169vv.
H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923).
J. Przyluski et E. Lamotte, *Bouddhisme et Upanisad*, B.E.F.E.O., tome XXXII (1932).
M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926).
Ev. Underhill, *Mysticism* (1919).

ACHTERGROND EN INHOUD VAN DE UITDRUKKING „DE ZOON DES MENSEN” IN DE SYNOPTISCHE EVANGELIËN

DOOR

CH. DE BEUS

Overveen

De oudtestamentische plaatsen waar „zoon des mensen" (ben adām) voorkomt, geven wat de betekenis dier uitdrukking betreft, geen moeilijkheden. Ben adām heeft in het O.T. een poëtische en profetische klank.[1]) We kunnen daarom de uitdrukking meestal het best vertalen door: mensenkind. Dit geldt ook voor het Arameese bar ĕnaasj in Dan.7:13. De LXX vertaalt ben adām en bar ĕnaasj door υἱος ἀνθρωπου zonder of met het lidwoord vóór ἀνθρωπος. In de targum van Ps.80:15 (16) is de „zoon" weergegeven met malka mesjicha en in vs 17 (18) staat voor „mensenzoon": bar nasj. In de Griekse apocryphen komt υἱος ἀνθρωπου voor in Jud.8:12, 16; Sap. Sal.9:6; Jezus Sirach 17:30; 36:28, echter nimmer in verband met Dan.7:13 of met de Messias. In de klassieke griekse literatuur komt υἱος ἀνθρωπου niet voor. In Matth.24:30 (Marc.13:26; Luc.21:27) en Matth.26:64 (Marc.14:62; Luc.22:69) heeft Jezus over zichzelf als de Zoon des Mensen gesproken op een wijze die duidelijk aan Dan. 7:13 herinnert. Er zijn twee uitdrukkingen, in vijf van de zes nieuwtestamentische plaatsen voorkomend, welke we ook in Dan.7:13 vinden: „Zoon des Mensen"; en: „op de wolken des hemels". Omdat deze verbinding in het O.T. alleen in Dan.7:13 voorkomt, menen wij dat deze tekst allereerst onderzocht moet worden.

Dan. 7:13 e.v.

Wij moeten ons bij de bespreking hiervan streng beperken tot de behandeling van enkele hoofdgedachten. Wij hebben in Dan.7 voor ons een bepaalde vorm van profetische openbaring, welke betrekking heeft op een stuk geschiedenis van Israël en de volken, in heden, verleden en toekomst. Het gezicht van Daniël vertoont overeen-

---

[1]) Op de taalkundige zijde van het vraagstuk van de Mensenzoon in de oude literatuur van het Jodendom kunnen wij niet ingaan. De onderzoekingen van Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, van H. Lietzmann, *Der Menschensohn*, 1896, van Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, Heft VI, 1899 en van P. Fiebig, *Der Menschensohn*, 1901, zijn nog altijd van fundamentele betekenis.

komst met de nachtgezichten van Zacharias (c. 1–6) en met profetische gelijkenissen, zoals wij die bij Jesaja vinden (Jes. 5:3 e.v.; 28:23 e.v.).

We vinden haar ook bij Ezechiël (17:1) waar ze wordt aangeduid door het woord מָשָׁל dat in de N. Vertaling door „gelijkenis" is weergegeven. Het kan echter ook wijsheidsspreuk (Spr. 1:1; 10:1; 25:1) en spreekwoord betekenen (1 Sam. 10:12) [1]. De masjaal is een uitspraak waarvan de strekking en betekenis niet voor ieder duidelijk is en een uitleg vereist. Zo vinden we van de masjaal in Ez. 17:1 e.v. de uitleg in vers 12 e.v..

In de apocalyptische literatuur vinden we ditzelfde, met dit verschil, dat we hier vaak in plaats van de verhaalde gelijkenis het „gezicht" vinden, de Schauung: bijv. IV Ezra 11:1 e.v.; de uitleg volgt in IV Ezra 12:10 e.v. Verder: IV Ezra 13:1–24 en 25–27. Opmerkelijk is het, dat in I Henoch grote apocalyptische gedeelten worden aangeduid met de naam „gelijkenissen" (ethiop. mešale: Charles in zijn „Apocrypha and Pseudepigrapha" vertaalt: parables: 1:2, 3; 37:5; 38:1; 45:1; 58:1; 68:1). Het woord „gelijkenis" is hierbij in zoverre toepasselijk, dat deze gezichten beelden en voorstellingen bevatten van aardse of hemelse wezens, van gebeurtenissen, van menselijke en goddelijke daden, in heden, verleden en toekomst, die naar hun zin en bedoelingen onthuld moeten worden. Waar in de gezichten apocalyptische beelden voorkomen, bestaat er geen identiteit of een zijnsverband tussen het voorgestelde of geschouwde en de daardoor aangeduide werkelijkheid. Wanneer bijv. in IV Ezra 12:10 gezegd wordt dat de adelaar, die de ziener uit de zee zag opstijgen, het vierde wereldrijk is, dat „aan Uw broeder Daniël in het gezicht verschenen is", dan is hier geen sprake van een zijnsverband tussen adelaar en wereldrijk. Dit dier is slechts een *beeld*, dat zijn betekenis krijgt in verband met de feiten, die van hem worden verteld. Het kenmerkt zich door kracht en snelheid en daardoor kenmerkte zich ook dat vierde wereldrijk, dat aan Daniël was geopenbaard (vs 11). Hierin ligt de overeenstemming; daarom kan zulk een gezicht een masjaal worden genoemd. In deze stijlfiguur past nu ook, naar wij menen, het droomgezicht van Daniël 7. Hier is een visionnaire Schauung, waarvan in 7:16 e.v. een uitleg gegeven wordt, zoals op de masjaal in Ez. 17 ook de uitleg volgt.

De uitleg, die in 7:16 begint, eindigt in vs 27 en komt van „een

---

[1]) Verg. art. παραβολη van Hauck in Th.W.B. met de uitvoerige literatuurlijst, S. 741ff.

van hen, die daar stonden". De Arameese uitdrukking, hier gebruikt, is ontleend aan het hofleven en er is alle reden, hier met Montgomery [1]) en Charles [2]) te denken aan engelen (zie ook Ez. 40:48; Zach. 1–7; 1 Hen. 40:8 e.v.; IV Ezra 7:1 e.v.). De uitleg bevat de uiteenzetting over *aardse* gebeurtenissen, welke in het beeld van de dieren *verhuld* waren aangeduid. De grote dieren „zijn" vier koningen, d.w.z. zij stellen die voor, *in het verband van het gezicht.* Wezensverband of identiteit tussen een dier en een koning bestaat er uiteraard niet. Het is slechts een „masjaal". De beelden krijgen hun betekenis in het gehele zinsverband van het gezicht.[3]) Komen wij nu tot Dan. 7:13, dan menen we in het licht van bovenstaande opmerkingen in het kort de volgende punten te kunnen vaststellen:

1. Daniël ziet in zijn gezicht een *gelijkenis* van een mens. Met deze kebar ĕnaasj correspondeert in de uitleg van de engel (vs 18): „daarna zullen de heiligen des Allerhoogsten het koningschap... ontvangen". Dezelfde gedachte keert terug in vs 27. Het gezicht heeft betrekking op een bovenaardse werkelijkheid, de uitleg op een aardse werkelijkheid, al behoort deze ook tot het gezicht.

2. De kebar ĕnaasj kan niet opgevat worden als de personificatie, of als de identificatie van het volk der heiligen.[4])

Wanneer wij de kebar ĕnaasj aldus zouden opvatten, betrekken wij deze figuur en het volk der heiligen op elkaar op een wijze, die bij het beoordelen en voor het verstaan van een gezicht (evenals van een masjaal) ongeoorloofd is. Het geven van de heerschappij aan de kebar ĕnaasj duidt op een *historisch* gebeuren op aarde, waarbij, blijkens de uitleg, het volk der heiligen, d.i.: Israël of de „Rest", eens de heerschappij geschonken zal worden, nadat de macht der goddeloze koninkrijken vernietigd zal zijn. Gezien in dit licht is het

---

[1]) J. A. Montgomery, *A critical and exegetical commentary on the Book of Daniel*, Edinburg 1927 ad loc.

[2]) R. H. Charles, *Commentary on Daniel*, Oxford 1929 ad loc.

[3]) De vier dieren zijn openbaringen van één wereldmacht, in verschillende phasen zegt Obbink terecht: *Daniël*, in Tekst en Uitleg, Gron.-Den Haag 1932, pag. 101. Aan deze macht komt een einde. M.b. tot de opvatting van Beek, *Inleiding tot de Joodse Apocalyptiek*, Haarlem 1950, pag. 31 over de gelijktijdigheid, vragen wij ons af hoe dit is te rijmen met het in vs 6 en 7 voorkomen van de uitdrukking בָּאתַר lett. „in het spoor van", dus: volgend op, daarna.

[4]) Deze opvatting is o.a. verdedigd door T. W. Manson, *The Son of Man in Daniël, Enoch and the Gospels*, art. in The John Rylands Library, vol. 32 no 2, 1950. Manson ziet de Zoon des Mensen in Dan. 7 als de representatie van de „Rest". Kattenbusch in *Der Quellort der Kirchenidee*, Harn. Festgabe 1921 (S. 160f.) deelde deze opvatting en paste haar toe op Jezus' betiteling als Zoon des Mensen. Ook Beek (*o.c.*, pag. 103) spreekt van personificatie van en identificatie met het volk Israël. Zie ook A. Bentzen, *Daniël*, Tübingen 1937 ad loc. en J. Bowman, *The Background of the term Son of Man*, art. in The Expos. Times 59, 1947–1948.

begrijpelijk dat het beeld van de zoon des mensen in de uitleg ontbreekt, zoals ook de vier dieren daarin ontbreken. Deze functionneren in het gezicht slechts als beelden voor vier aardse rijken, nl. die der Assyriërs, Mediërs, Perzen en Macedoniërs.[1])

3. Er is geen reden bij de kebar ĕnaasj te denken aan de Messias. Indien het de bedoeling van de auteur was in het gezicht kenbaar te maken, dat hij de Messias was, dan zou er een verklaring gegeven moeten worden van het feit dat hij in de uitleg geen rol speelt. Deze verklaring zal moeilijk gegeven kunnen worden. Er wordt in het volgende gezegd, *dat het de Oude van dagen was,* die recht verschafte aan de heiligen des Allerhoogsten! In de uitleg keert de figuur van de bar ĕnaasj niet terug. In het licht van de masjaalgedachte is het geheel begrijpelijk dat de figuur van de bar ĕnaasj niet terugkeert. De hoofdgedachte van de gehele pericoop moet gelegen zijn in de mededeling, dat de goddeloze rijken vernietigd zullen worden en dat het „volk der heiligen" de heerschappij zal ontvangen, *uit Gods hand.*

4. Bij de heerschappij, waarvan in 7:18, 27 sprake is, moet niet gedacht worden aan een geestelijk rijk. Het boek Daniël heeft een uitgesproken politiek karakter, zoals terecht door Beek [2]) is duidelijk gemaakt. Het boek werd samengesteld tijdens de opstand der Maccabeeën en afgesloten toen deze worsteling nog gaande, ja op zijn hevigst was. Men verlangde in Israël naar nationale zelfstandigheid en vrijheid. Men hoopt vurig de vijanden van Israël te overwinnen. Dat is het thema niet alleen van Dan. 7, maar ook van Dan. 8, 10 en 11.

Onze conclusie is: de kebar ĕnaasj in het gezicht van Daniël vertoonde de gelijkenis van een mens. Wat ongewoon was aan hem, was de eer die hem geschonken werd. Dit is het saillante punt waarop in het gezicht de aandacht behoort te vallen: niet wat deze mens zou kunnen *zijn* – de Messias of een „comprehensive personality", die het volk der heiligen representeert – maar wat aan hem gegeven wordt, d.i. het koningschap in Dan. 7:13 en de heerschappij, – dat is het wat over de verschijning van de kebar ĕnaasj opgemerkt moet worden.

Er is nog een tweede punt, waarop wij, kort, de aandacht willen

---

[1]) We vinden hetzelfde gebruik van de beeldvorm in Dan. 2:34 e.v. De steen, die het beeld treft, kan onmogelijk de identificatie genoemd worden van het koninkrijk dat God zal oprichten.

[2]) *Nationale en transcendente motieven in de Joodse Apocalyptiek van de laatste eeuwen vóór Chr.*, Assen 1941.

vestigen: de uitdrukking: „met (op) de wolken des hemels".[1]) Het Hebr. עם „met" wordt in de LXX door ἐπι vertaald. De wolken dienen ongetwijfeld daartoe op het goddelijk karakter, dat de verschijning van de kebar ĕnaasj bepaalt, de nadruk te leggen. Het optreden van de kebar ĕnaasj speelde zich af in een goddelijke en bovenaardse sfeer. Het overdragen van het koningschap aan de kebar ĕnaasj was dus niet een menselijke maar een goddelijke zaak; het schenken van het koningschap aan de heiligen des Allerhoogsten is dienovereenkomstig eveneens een goddelijke zaak, al is het laatste betrokken op de aardse verwerkelijking op het vlak der menselijke historie.[2])

Israël zal eenmaal de heerschappij en het koningschap over de volken ontvangen. In de LXX is dit transcendenteel karakter nog versterkt doordat we daar met betrekking tot de kebar ĕnaasj lezen: και ὡς παλαιος ἡμερων παρην. De figuur wordt hier een bovenaards wezen. – Ongetwijfeld staat „het komen op de wolken des hemels", zoals door velen terecht is opgemerkt, in duidelijke tegenstelling tot het opkomen van de dieren uit de zee.[3]) Het gaat hierbij niet zozeer om een ruimtelijk tegenover elkander van aards-hemels, maar om het aards-antigoddelijke tegenover het hemels-goddelijke.

I Henoch

Na de bespreking van Dan. 7:13 e.v. willen wij enkele opmerkingen maken over de uitdrukking „Mensenzoon", die in I Henoch voorkomt.

Wij nemen aan, dat het boek een compilatie (conglomeraat?) is van verschillende fragmenten, waarvan de oudste dateren uit de tweede eeuw v. Chr.[4]) Van groot belang voor ons onderwerp is het feit, dat het boek veel uitdrukkingen en woorden bevat, welke ook

---

[1]) Wolken worden in het O.T. behalve in beschrijvingen van natuurverschijnselen zeer vaak genoemd bij goddelijke openbaringen: Ex. 13:21; 19:9. Soms treedt de wolk op als verhulling van de goddelijke presentie (Ps. 97:2), soms is hij het teken en de manifestatie ervan: Ex. 13:21; 40:34–36; Ez. 1; 10:3, 4.

[2]) Feuillet in *Le Fils de l'Homme de Daniël*, art. in Revue Bibl., Avril 1953, p. 187 meent dat de Mensenzoon in Dan. een zichtbare manifestatie was van God. Maar hiervoor geeft de tekst geen aanleiding, of het zou moeten zijn het feit van „het gelijken op", wat in het Aram. ke ligt opgesloten. Maar het ke biedt o.i. een te gering accent. Vergelijken wij Dan. 7:13 met Ez. 1:5 dan zien we een opmerkelijk verschil. Hier blijft van het menselijke zo weinig over, dat de gedachte van het bijzonder, d.i. het goddelijk, karakter van de verschijning zich bij de lezer opdringt. Zo is het in Dan. 7:13 *niet!*

[3]) Zie hierover Bentzen, *o.c. ad loc.*, en Charles, *o.c. ad loc.*, die er op wijst, dat de zee in de Israël. voorstellingswereld vaak gezien werd als zetel van het kwade: Jes. 27:1; I Hen. 60:7; IV Ezra 6:49, 50; 11:1; 12:11.

[4]) Voor de datering van I Henoch is zeer belangrijk dat het reeds vroeg wordt geciteerd: Jud. 14; Ep. Barn. 4:3; Test. Dan 5; Test. Jud. 18:1; Test. Levi 10:5; 14:1; Tertull., *De cultu fem.*, II:20; Clem. Alex., *Eclogae prophet.* (Dindorf III, 456).

in het boek Daniël voorkomen. Beek vergeleek terecht bepaalde gedeelten van I Hen. met de Joodse midrasj.[1]) Dit karakter van de midrasj vinden wij zeer duidelijk in het hoofdstuk waar de figuur van de Mensenzoon in dit apocalyptisch werk wordt geïntroduceerd, nl. in I Henoch 46. Hier vinden we de Oude van dagen terug, met zijn wit hoofdhaar uit Dan. 7; de Mensenzoon, en de engel die de uitleg geeft. Niet alleen in deze plaatsen, maar ook in andere gedeelten van I Hen. vinden we reminiscensen aan Daniël. Wij geven hier de plaatsen: 1:5, 9; 14:14, 18–22, 24; 39:7b, 8; 40:1; 41:1; 45:3, 4; 46:7; 47:3; 58:3; 62:6; 71:2, 10; 89:40; 104:2. Hieruit blijkt dat I Hen. sterk onder de invloed van het boek Daniël geschreven is. En er is gegronde reden aan te nemen dat, wat I Hen. over de Mensenzoon verhaalt, niet buiten Dan. 7:13 e.v. ontstaan is.

Er zijn echter grote verschillen tussen de Mensenzoon in Dan. 7:13 en in I Hen. Terwijl hij in Dan. 7 fungeert als een *beeld* in een gezicht, heeft hij in I Hen. individualiteit gekregen. Hij is een eschatologische verlossergestalte geworden. Er zijn aan deze figuur in I Hen. voorstellingen verbonden en praedicaten [2]) gegeven, die hem in verband brengen met de traditionele Messiasfiguur. Er zijn ook twee plaatsen, waar hij de „Messias" genoemd wordt (48:10; 52:4). Tegen de opvatting van Dalman [3]) in, menen wij dat in ieder geval 52:4 als authentiek moet worden beschouwd. Toch zijn er markante verschillen tussen de Mensenzoon in I Hen. en de traditionele Messiasvoorstellingen: de Mensenzoon is geen *aardse* Messias, geboren uit het geslacht van David of Levi. Hij wordt transcendent gedacht; hij is immers bij degene die een „betagtes" hoofd heeft, in de hemel (46:1); hij staat voor de Heer der Geesten (49:2); in 48:5 is sprake van de *aanbidding* van de Mensenzoon. Hij wordt voorts prae-

---

[1]) *Inleiding in de Joodse Apocal.*, pag. 42, 134, aant. 2.

[2]) De Mensenzoon wordt „Rechtvaardige" genoemd (38:2; 53:6). Het feit, dat deze titel in I Hen. maar tweemaal voorkomt (in 47:1 slaat „rechtvaardige" niet op de Messias) en in Jesaja maar éénmaal (53:11), maakt het leggen van een verband tussen de figuur van de M. in I Hen. en de èbèd Jahwe tot een tamelijk dubieuze zaak. Verder vinden we de titel „uitverkorene" in 39:6; 40:5; 45:3; 49:2; 51:3; 52:6, 9. In Jes. 42:1 wordt de èbèd Jahwe ook „uitverkorene" genoemd. Dit wordt echter in het O.T. ook op anderen toegepast: in Ps. 89:4 op David, in 106:23 op Mozes, in II Sam. 21:6 op Saul, Jes. 43:20 op Israël. In I Hen. wordt het ook toegepast op de gelovigen: 45:3, 5; 48:1; 58:3; 62:8. Er kunnen hier inderdaad verbindingen gedacht worden tussen de M. en de èbèd Jahwe-voorstelling, maar dit hoeft nog niet te betekenen dat beide *voorstellingen* zó met elkaar verbonden gedacht moeten worden, dat ook de lijdensuitspraken over de knecht des Heren op de M. in I Hen. betrokken moeten worden. Juist op dit punt blijkt de Mensenzoon in I Hen. wel zeer veel van de èbèd Jahwe-voorstelling te verschillen. Ook I Hen. 74:1–4 menen wij met Sjöberg (*Der Menschensohn im Aeth. Henochbuch*, 1946, S. 129f.) niet op de Messias te mogen betrekken.

[3]) G. Dalman, *o.c.*

existent [1]) gedacht (48:2, 3, 6; 62:7) en zijn heerschappij is een eeuwige (49:2). Hij is niet gedacht als een collectivum dat de gemeente der uitverkorenen omvat, zomin als de Mensenzoon in Dan. 7.

In de cap. 70, 71 wordt Henoch tot Mensenzoon verklaard en ingewijd (71:14). Wat betekent dit? Otto [2]) ziet hierin de verhoging van Henoch tot Mensenzoon en dit lijkt ons ook de enig juiste opvatting. Wij menen voorts dat deze verhoging gezien moet worden in het licht van de hoge waardering, die de figuur van Henoch in sommige apocalyptische kringen van het Jodendom ontvangen heeft. Henoch was een bijzondere gestalte omdat hij, evenals Elia, niet gestorven was (Gen. 5:24). De bijzondere betekenis, die latere geslachten aan Henoch hebben toegekend, blijkt uit gegevens uit de apokryphe literatuur: J. Sirach 44:16; 49:14 e.v.; Sap. Sal. 4:10 e.v. en vooral de volgende plaatsen in Jubil.: 4:17–25; 7:38; 10:17; 19:24–27; 21:10. Vooral Jubil. 4:17–25 bevat veel interessant materiaal. Er wordt daar verteld, dat Henoch droomgezichten had over alles wat met de mensen op aarde gebeuren zou tot de dag des gerichts. Hij schreef alles op en legde zijn getuigenis op aarde neer voor alle mensenkinderen (14:19). Ook Elia wordt soms voorgesteld als een goddelijk schrijver. (Midr. Ruth 2:14 § 133a)). Hij wordt dus evenals Henoch voorgesteld als een persoon, die in de hemel leeft, van waaruit men hem terugverwachtte. De schriftuurlijke basis hiervoor vond men in Mal. 3:23 e.v. en 4:5, 6. Wat met de figuur van Elia geschied is in de voorstellingswereld van bewonderende en idealiserende vromen, moet op een bepaalde wijze ook met Henoch geschied zijn. Het is mogelijk, dat in het sectarisch milieu [3]), waarin Henoch geëerd werd en waar oude overleveringen over hem trouw werden bewaard, Gen. 5:21–24 – in het bijzonder de mededeling dat God hem „*weggenomen*" had – in verband is gebracht met Dan. 7:13.

---

[1]) De praeëxistentie moet o.i. in ideële zin worden opgevat, overeenkomstig de talmoedische uitspraak dat de Thora, de boete, de hof van Eden, de Gehenna, de Troon der heerlijkheid, het heiligdom en de naam van de Messias vóór de schepping geschapen werden. Zie Strack Bill., *Komm. z. N. Test.* II, S. 333ff.

[2]) *Reich Gottes und Menschensohn.* Wij zijn van mening dat de cap. 70 en 71 met het voorafgaande gedeelte waar de Mensenzoon een rol speelt (C. 37–69) één geheel vormt, wat niet betekent dat de cap. 70 en 71 ook uit dezelfde tijd zouden dateren en van dezelfde auteur zouden stammen. Hen. 69 eindigt met de woorden: „Dies ist die dritte Bilderrede Henochs" (vert. G. Beer in Kautsch's *Die Apokryphen u. Pseudepigr. des A.T.*); cap. 70:1 vangt aan met de woorden: „Darnach wurde sein (Henochs) Nahme bei Lebzeiten hinweg von den Bewohnern des Festlandes zu *jenem* Menschensohn und zu dem Herrn der Geisten erhöht." Het demonstrativum vóór Mensenzoon verwijst terug naar het voorafgaande en veronderstelt een samenhang met de derde Bilderrede.

[3]) Zie over het sectarisch milieu der apocalyptici: Beek, *Inleiding in de Joodse Apocalyptiek*, blz. 55 e.v. en blz. 287 van dit artikel.

Wij hebben er op gewezen dat er vele citaten en „echoes" zijn in I Hen. uit het boek Daniël. Het kan zijn, dat de vereerders van Henoch I Hen. 71:14, waarin de installatie van Henoch tot Mensenzoon meegedeeld wordt, als het antwoord beschouwd hebben op de vraag, wie toch die geheimzinnige bar ĕnaasj in de hemel geweest moet zijn, die Daniël in zijn gezicht zag. Dit moet Henoch geweest zijn, die, na levend te zijn „entrückt" in de hemel vertoeft (Jub. 4:23!). Dit zou de portée kunnen zijn van de hoofdstukken 70 en 71 in I Hen. Eén hoofdstuk is dan gewijd aan Henochs opvaart naar de hemel (70), één aan zijn verhoging tot Mensenzoon.[1]) Nu is het echter merkwaardig dat het boek Jubileeën, dat ons van Henochs wonen in de hemel vertelt, ook meedeelt, dat Henoch stierf (7:39). Ditzelfde vinden we in Targum Onkelos in Gen. 5:24, waar we lezen: „Henoch wandelde in eerbied met JHWH en hij was niet (meer) want JHWH doodde hem." Wat kan de reden zijn geweest dat op deze plaatsen, beide voorkomend in geschriften, die de geest van het orthodoxe Jodendom ademen, de dóod van Henoch verhaald wordt? Odeberg [2]) is van oordeel, dat de overleveringen over Henoch in de eerste eeuwen rondom het begin onzer jaartelling bij de orthodoxe Joden verdacht waren en dat dit de reden was dat zij, die, met uitzondering van de zeer korte mededeling in Gen. 5:21–24, zorgvuldig uit de canon uitgelaten hebben. Het kan zijn, dat in de mededeling over Henochs dood een „polemische Spitze" verborgen is, welke zich richt tegen de speculaties over Henoch, die we in I Hen. vinden. In deze richting wijst een merkwaardige passage in Gen. R. bij Gen. 5:24 waar we lezen dat rabbi Abbahu [3]) tot sommige ketters, die vasthielden aan de overtuiging, dat Henoch leefde, zei: „Indien gij het woord „nemen" (uit Gen. 5:24, לקח) verklaart (antwoordde hij), dan is „nemen" hier gebruikt omdat in Ezechiël is gezegd: Zie, ik neem van U weg de lust van Uw ogen (24:25). R. Tanchuma merkte op: „hij antwoordde hun goed". Hieruit blijkt dat er een polemiek is geweest over de dood van Henoch. De ketters geloofden niet, dat hij gestorven was.[4])

[1]) In de Sah. Eliasapocalyps 7:2 e.v. wordt verteld van een terugkeer van Elia *en Henoch: Die Apocalypse Elias*, Kopt. Texte Nebers. Glossar, v. G. Steindorff, Leipzig 1899. Ook van Mozes wordt een Entrückung vermeld: S. Deut. § 34:5, Sota 13*b*. Henoch wordt ook wel samen met Elia als voorloper van de Messias beschouwd: Marc. 9:4 e.v.

[2]) Art. 'Ενωχ in Th. W.B.

[3]) Een Amoreeër uit de derde generatie.

[4]) Belangrijk zijn in dit verband de opmerkingen, die G. G. Scholem maakt in *Major Trends in Jewish Mysticism*, New-York 1941 waarin hij handelend over het ontstaan van de Kabbala, het volgende zegt: in de tijd van de 2e tempel waren er Farizeeërs, die zich bezig hielden met een esoterische leer waarin de geschiedenis van de Schepping, de

Het ging hen hierbij niet alleen om de kwestie van zijn voortleven of sterven op zichzelf, maar om de al of niet erkenning van zijn voortleven in de hemel mèt de daaruit ontstane speculaties. De rabbijnen aanvaardden dit laatste niet en daarom verdedigt R. Abbahu de opvatting, dat Henoch gestorven was. Bovendien lezen we in dezelfde midrasj Gen. R. bij Gen. 5:24, dat rabbi Aibu gezegd heeft, dat Henoch een hypocriet was. Deze beide omstandigheden – Henochs hypocrisie èn zijn dood – sluiten hem, naar Joodse beoordeling, van de hemel uit en snijden tevens de mogelijkheid af van een hemelse arbeid en een terugkeer naar de aarde, zoals van Elia geschreven staat. Wij menen nu, op grond van bovenstaande overwegingen, dat de overleveringen over de Mensenzoon in het boek Henoch voor de orthodoxe Joden, op zijn minst gesproken, verdacht zijn geweest.[1]) Indien „Mensenzoon" als titel voor de Messias in Jezus' dagen in het Jodendom gebruikt is, dan zal deze bij de orthodoxe Joden zeker niet in tel zijn geweest. Het moet ons dan ook niet verbazen dat er slechts één plaats is in de Talmoed, waar bar ĕnaasj als titel gebruikt wordt, nl. p. Taan. 2:65b, 59. Deze plaats stamt uit ongeveer 300 n. Chr. en bevat volgens Billerbeck [2]) polemiek tegen het Christendom: R. Abbahu heeft met het oog op Num. 23:19 gezegd: „Wanneer iemand tot U zegt: Ik ben van God – zo liegt hij; ik ben de Mensenzoon, dan zal hij er eens berouw van hebben; ik stijg op ten hemel; die het heeft gezegd, zal het niet tot stand brengen."

Er zijn voorts enkele plaatsen in de Joodse literatuur waar Dan. 7:13 aangehaald wordt in verband met de Messias, zonder dat echter

---

troonwagen uit Ez. 1 centraal waren. Deze motieven spelen ook een rol in de oudste apokalyptische literatuur, o.a. bij Henoch. Veel er van is te vinden in de Tosefta, maar in de Mischna ontbreken ze! De redactor van de Mischna, Juda ha Nasi, zou alle mystische speculaties afgewezen hebben. Dit ligt dus geheel in de lijn van wat wij boven opmerkten.

[1]) Een andere vraag is of de Mensenzoon in I Hen. als de Messias moet worden opgevat. Hij moet niet gezien worden als *de* Messias, d.w.z. als de uitbeelding van de traditionele Messiasfiguur die in het Jodendom leefde, maar als *een* Messias. Hij draagt ongetwijfeld Messiaanse trekken; in 48:10 en 52:4 wordt hij „Gezalfde" genoemd, hij zit op de troon der heerlijkheid (61:8; 62:5), hij houdt het gericht (69:27) en hij regeert tot in eeuwigheid. Het sterk transcendenteel karakter van de Mensenzoongestalte onderscheidt hem van de traditionele Messiasfiguur, al wordt hij ondanks zijn bovenaardse natuur toch „mens" genoemd. Dit menselijk karakter komt in de ethiopische text sterk naar voren door de daar gebruikte omschrijvingen: walda sab'e (filius hominis) 46:2, 3, 4; 48:2; 60:10; walda 'eguala 'emma chejau (filius prolis matris viventium (62:7; 9:14; 63:26, 27; 70:1; 71:17; walda be'esi (filius viri) 62:5; 69:29, 30; 71:14. Deze descriptieve aanduidingen voor „Mensenzoon" bewijzen dat we hier niet te maken hebben met een vaste titel. Of de oorspr. Hebr. text van Henoch deze verschillen ook had, is niet met zekerheid te zeggen. Met Charles' opvattingen op dit punt in *Aproc. and Pseudepigr.*, p. 174–175, kunnen wij niet meegaan.

[2]) *Kommentar z. N. Test.* I, S. 959.

uit deze plaatsen blijkt, dat mensenzoon op zichzelf als Messiastitel opgevat werd; in ieder der bedoelde plaatsen wordt telkens teksgetrouw het „ke" voor bar ĕnaasj gelezen: het gaat dus telkens om de *gelijkenis* van een mensenzoon! De bedoelde plaatsen zijn: Sanh. 48a; Tanch. Ber. par. 20 (70b); Num. R. 13 (170); Aggad. Beresch. 14 (14a); Aggada Beresj. 23 (20a).[1])

IV Ezra

In het zesde gezicht van dit apocalyptisch werk (c. 13) treedt een wereldverlosser op, die de gelijkenis heeft van een „mens". Deze kwam op uit de zee en vloog „op de wolken des hemels". De gestalte draagt een menselijk karakter: er is sprake van zijn gezicht, hand, mond en stem. Zijn kracht gaat wel alle menselijke proporties te boven, maar hij is geboren uit Davids geslacht en hij sterft (7:28). Evenals in Dan. 2 en 7 volgt in c. 13, als in de Joodse masjaal, een uitleg. De verlosser wordt in 13:32 „mijn Zoon" genoemd door de Allerhoogste. Geheel en al ontbreekt een beschrijving van een hemels tafereel voor de Oude van dagen. Het terrein waarop de „mens" in IV Ezra optreedt is de aarde. In 12:32 wordt hij Christus genoemd; hij herstelt Israël na de overwinning op zijn vijanden en herbouwt Jerusalem. De verlossing, die hij brengt, is dus aards nationaal, maar in 13:26 is sprake van een universele verlossing van de schepping (zie ook 11:46). Het is duidelijk, dat de „mens" uit IV Ezra geïdentificeerd moet worden met de Messias en dat de naam „mens" aan Dan. 7:13 ontleend moet zijn. Het transcendente element is wel aangeduid („op de wolken des hemels") maar het blijft hier bij Ansätze, anders dan in Dan. 7 en I Hen. De trekken van de „mens" komen toch boven het aards menselijke niet uit, hoewel zijn krachten en mogelijkheden de normale proporties van dit menselijke ver overtreffen, wat in de traditionele voorstellingen over de Messias in het Jodendom in nieuwtestamentische tijd overigens niets bijzonders is.[2]) Onze bovenstaande conclusie wordt door de gegevens in IV Ezra bevestigd: is „mens" en „mensenzoon" in bepaalde

[1]) Zie Strack Billerbeck I, S. 956f. Verg. ook Midr. Ps. 2 § 9 (14b) en Midr. 21 § 5 (90); verg. ook J. J. Brierre-Narbonne, *Exégèse talmudique des prophéties messianiques*, Paris 1931.

[2]) Het menselijk karakter van de Messias blijkt ook duidelijk in 12:32, waar de Christus genoemd wordt een nakomeling van David. In 7:28 lezen we dat de Christus na 400 jaar zal sterven. Een praeëxistente opvatting met betrekking tot de Messias in IV Ezra aannemen op grond van 12:32; 13:26; 14:9 achten wij niet verantwoord. Messel heeft hierover goede opmerkingen gemaakt in zijn *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henochs*, Giessen 1922, S. 77f.

kringen van het Jodendom als *vaste* Messiastitel gebruikt, dan is dit, voor zover wij uit de literaire gegevens kunnen opmaken, alleen het geval geweest in het sectarisch milieu van apocalyptici.[1])

Targums

Het herhaald voorkomend ben adam in Ezechiël wordt in de targum door bar adam vertaald. De betekenis is: mensenzoon, d.i. mens.

In Targ. Ps. 8:4 (5) wordt „mensenzoon" weergegeven door bar nasja: in de LXX is υἱος ἀνθρωπου in Ps. 8:5 omschrijving van het voorafgaande ἀνθρωπος; de vertaling moet zijn: een mens.[2]) Er wordt geen messiaanse inhoud aan υἱος ἀνθρ. in Ps. 8 gegeven.

In Ps. 80:15 (16) is de „zoon" weergegeven in de targum door malka mesjicha en in vs 17 (18) is „mensenzoon" vertaald door bar nasj.[3]) Het malka mesjicha moet veroorzaakt zijn doordat „zoon" opgevat werd als „Zoon Gods" waartoe de tekst ook aanleiding geeft. „Zoon Gods" kan in het Jodendom als Messiaanse titel gebruikt worden, zoals blijkt uit IV Ezra 7:28, 29; 13:32, 37, 52; 14:9; Matth. 26:63; Marc. 14:61; Joh. 1:34; 11:27.

„Zoon des Mensen" in de Synoptische Evangeliën

Het zal niet mogelijk zijn in enkele bladzijden de vele plaatsen waar deze uitdrukking in de synoptische Evangeliën voorkomt, afzonderlijk te bespreken. Wij zullen ons beperken tot de beantwoording van slechts één vraag, nl. deze: welke betekenis en inhoud moet Jezus aan deze uitdrukking verbonden hebben?

Wij willen ons dus bij de behandeling van ons onderwerp beperken tot de bespreking van een algemeen gezichtspunt, en we zullen niet ingaan op allerlei bijzonderheden, die bij een behandeling van de afzonderlijke plaatsen naar voren zouden moeten komen.

---

[1]) Er kan nog gewezen worden op Sib. 5:414 e.v. waar sprake is van een gelukzalige man die van de hemel komt, in zijn handen de scepter dragend, die alles onder zijn macht brengt. Omdat dit gedeelte van Sib. uit later tijd is (de verwoesting van de tempel te Jeruzalem komt meermalen voor; 150 e.v., 160 e.v., 398 e.v.; in 215 e.v. wordt aan Nero gedacht en waarschijnlijk ook in 363 e.v.) kunnen wij deze plaats buiten beschouwing laten.

[2]) Er wordt ook in de LXX aan υἱος ἀνθ in Ps. 8 geen messiaanse inhoud gegeven; verg. J. Th. Ubbink, *De Mess. Uitlegging van Ps. 8: 5–7* LXX in *Hebr. 2:9* art. in N. Theol. Stud., 25e Jaarg.

[3]) Bowman in *The Background of the term Son of Man* in The Exposit. Times 59, 1947–1948 verdedigt het standpunt dat barnasj een gebruikelijke benaming van de Messias is geweest. Hij grondt dit op de „Mensenzoon"- en „Mens"-plaatsen, resp. in I Hen. en IV Ezra en op een midrasj Gen. R. 2:4 waar de geest van Adam en de geest van de Messiaskoning worden geïdentificeerd. Maar deze midrasj moet afkomstig zijn uit de 3e eeuw (zie de uitspraak van Resj Laqisj 200–275 n. Chr.). Dit kan niet als bewijsgrond gelden voor barnasj als Messiasbenaming in Jezus' dagen.

Reeds zeer vaak is er op gewezen, dat Jezus deze betiteling in de syn. Evangeliën alleen zelf gebruikt [1]) en dat zij nimmer door anderen met betrekking tot hem gebezigd wordt. Het valt op, dat in het boek der Handelingen deze uitdrukking slechts éénmaal voorkomt nl. in Handelingen 7:56. In de literatuur der brieven ontbreekt zij geheel. Nergens vinden we in de Evangeliën een interpretatie van deze zelfbetiteling en nergens motiveert Jezus (of de evangelist) het gebruik ervan. Op grond van het feit, dat noch in de oudste kerugmatische bestanddelen van Handelingen noch in 1 Cor. 15:3 e.v., waarin Paulus de overlevering aangaande Jezus meedeelt, noch in andere plaatsen waar oude overleveringsstof kan worden aangenomen, de titel Zoon des Mensen als aanduiding van Christus gebezigd wordt, menen wij te mogen concluderen dat deze titel in het kerugmatisch spreken der oudste palestijnse gemeente ongebruikelijk was.

Dit betekent intussen niet dat zij daar ook onbekend zou zijn, want in Hand. 7:56 lezen we dat Stefanus de verhoogde Christus met deze naam benoemt. Op grond hiervan achten wij ten enenmale onjuist de betiteling van Jezus als de Zoon des Mensen te zien als vrucht van latere „gemeentetheologie", zoals o.a. Lietzmann, Eerdmans [2]), Bousset gemeend hebben. Er is ook geen reden aan te nemen, dat er een speciale „Mensenzoontheologie" in de oudste gemeente is geweest. Wij zijn van mening dat het gebruik van deze titel in de Evangeliën teruggaat op Jezus zelf. Hij moet oorspronkelijk behoord hebben tot dat gedeelte der overlevering, waarin de „rede-

---

[1]) Uitgezonderd in Joh. 12:34, waar de schare tot Jezus zegt: „Hoe kunt gij dan zeggen, dat de Zoon des mensen verhoogd moet worden? Wie is deze Zoon des Mensen?" Men krijgt uit het verband van de pericoop de indruk dat Zoon des Mensen door de schare als een Messiaanse titel gebruikt wordt. De verwondering gold niet de titel, maar de uitspraak van Jezus over zijn dood, wat in zijn spreken over de verhoging van de aarde opgesloten lag. – In de Op. v. Joh. 1:14 en 14:14 verschijnt iemand als een mensenzoon in het visioen van Johannes; vooral in de eerste plaats met duidelijke toespeling op Dan. 7:13. In Luc. 24:7 wordt door de engel in het graf Jezus' voorzegging van Zijn sterven en opstanding ten derden dage geciteerd mèt de uitdrukking Zoon des Mensen uit 9:22, 44; 18:31.

[2]) Eerdmans, *De Oorsprong van de Uitdrukking „Zoon des Mensen" als evangelische Messiastitel*, art. in Theol. Tijdschrift 1894; zeer aanvechtbaar is Eerdmans' opvatting dat Jezus zich niet als Messias beschouwde; dat het mogelijk geweest is dat zijn discipelen hem wilden opdringen dat hij de Messias was en dat Jezus hiertegen voortdurend weerstand bood; Lietzmann, *Der Menschensohn*, Freib. in R. en Leipzig 1896 meent dat in het *latere* spraakgebruik der Christelijke gemeente Zoon des Mensen een christologische titel is geworden, en dat deze titel het eerst in Christelijke apocalypsen als in Marc. 13, Matth. 24, Luc. 21 gebezigd moet zijn; W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1926 (S. 5ff); voorts G. Dupont, *Le Fils de l'Homme*, Paris 1924. Deze opvatting faalt in zoverre, dat de voorstanders geen behoorlijke verklaring kunnen geven van het feit dat noch in Hand. noch in de brieven Zoon des Mensen als *gewone* christologische titel gebruikt wordt, terwijl in de Evangeliën deze titel zo veelvuldig voorkomt.

stof", het onderwijs van Jezus, opgenomen was, en die in de Q bron haar schriftelijke fixatie kreeg.

De tachtig plaatsen, waarin „Zoon des Mensen" in de Evangeliën voorkomt, kunnen in drie tekstgroepen worden verdeeld: de plaatsen, waarin Jezus spreekt over zijn lijden, sterven en opstanding; die, waar hij spreekt over zijn wederkomst en die plaatsen, waar de titel in verschillende andere verbanden gebezigd wordt.

Onder deze plaatsen zijn verscheidene parallelteksten. In enkele van deze deelt de titel Zoon des Mensen *niet* in de parallelie: in Matth. 16:13 lezen we: „Wie zeggen de mensen, dat de Zoon des Mensen is?; In Marcus 8:27 en Luc. 9:18: „Wie zeggen de mensen (scharen, Luc.) dat *ik* ben? Vergl. verder Luc. 6:22 (Matth. 5:11), Luc. 12:8 (Matth. 10:32); Marc. 9:1 (Luc. 9:27 en Matth. 16:28); Marc. 8:31 (par. en Matth. 16:21). In Matth. 16:13, Marc. 8:27, Luc. 9:12, hebben we ongetwijfeld met parallelle uitspraken van Jezus te maken. Het feit, dat Matth. hier ὁ υἱος του ἀνθρωπου gebruikt, Marc. en Lucas με, stelt ons voor de vraag hoe de oorspronkelijke tekst geweest moet zijn. Het zelfde geldt voor Luc. 6:22 en Matth. 5:11, waar Lucas heeft: ἑνεκα τ. υἱου τ. ἀνθρωπου, Matth.: ἑνεκεν ἐμου, Lucas 12:8: ὁ υἱος του ἀνθρωπου ὁμολογησει ἐν αὐτῳ ἐμπροσθεν των ἀγγελων, Matth. 10:32: ὁμολογησω καγω ἐν αὐτῳ ἐμπροσθεν του πατρος, Matth. 16:28: ἑως ἀν ἰδωσιν τον υἱον του ἀνθρωπου ἐρχομενον ἐν τῃ βασιλειᾳ, Marcus 9:1: ἑως ἀν ἰδωσιν την βασιλειαν του θεου ἐληλυθειαν ἐν δυναμει, (Lucas 9:27: ἑως ἀν ἰδωσιν την βασιλειαν του θεου).

Manson [1]) meent op grond van deze tekstverschillen in sommige plaatsen het Zoon des Mensen als niet authentiek te moeten uitzuiveren. Wij willen geen discussie openen over de vraag van de echtheid van deze plaatsen. Dit is een probleem dat een afzonderlijke behandeling zou vereisen. Omdat wij het voorkomen van de uitdrukking Zoon des Mensen in het algemeen in het oog willen vatten, achten wij het ook niet noodzakelijk de vraag van de echtheid van *bepaalde* Mensenzoonuitspraken aan de orde te stellen.

Wij willen niet verder gaan dan dit op te merken: niet voor iedere plaats waar Zoon des Mensen voorkomt, kunnen wij blijkens bovenstaande tekstverschillen met zekerheid zeggen of Jezus deze uitdrukking altijd daar en dan gebezigd heeft, waar de Evangelist haar in de tekst vermeldt. Voor verreweg het grootste deel der plaatsen waar Zoon des Mensen voorkomt is er echter voor ons geen reden aan de authenticiteit te twijfelen.

[1]) T. W. Manson, *The teaching of Jesus*, Cambridge 1931.

In het Aramees moet de uitdrukking Zoon des Mensen geluid hebben: bar naasja of bar ĕnaasja. De letterlijke vertaling hiervan is in het Grieks: ὁ υἱος του ἀνθρωπου. Lietzmann[1]) was van oordeel dat bar naasja een gewone aanduiding was van „de mens", maar Dalman[2]) meende dat bar naasja helemaal niet zo „gewoon" was. Fiebig[3]) heeft echter laten zien, dat Dalmans standpunt wel geldt voor zover men de betekenis van bar naasja nagaat in de Targ. Onkelos en de Profetentargum, maar niet wanneer men kennis neemt van de gegevens in de Samaritaanse targum. Ook in Dan. 7 : 13 pleit Fiebig voor de vertaling „mens" voor kebar ĕnaasj, en niet: „mensenkind", zoals Dalman meende. Fiebig is van oordeel dat bar naasja als Messiastitel bekend moet zijn geweest in apocalyptische kringen van het Jodendom en grondt dit op IV Ezra 12:32 en de plaatsen in I Hen., waar de figuur van de mensenzoon voorkomt, welke benaming volgens Fiebig op vele plaatsen ook door „Mens" kan worden weergegeven (I Hen. 46:1–3; 69:27; 71:14; 62:7, 9). Hij meent dat „Mens" als Messiastitel in bepaalde kringen bekend was, maar in verband met het nieuwtestamentisch gebruik van de titel door Jezus moet toch volgens Fiebig rekening worden gehouden met de omstandigheid, dat de hoorders deze term niet als Messiaanse titel maar gewoon als „mens" of als „iemand" hebben gehoord, terwijl dit door Jezus zo niet werd bedoeld.[4])

Wanneer de uitdrukking in Jezus' mond als Messiaanse titel kon verstaan zijn, dan zou het onverklaarbaar zijn, dat Jezus in Matth. 16:13 (par.) aan zijn discipelen vroeg wat de mensen van de Zoon des Mensen dachten, temeer waar hij vóór dit ogenblik zich reeds vele malen (Matth. 8:20, 9:6, 10:23, 11:19) de Zoon des Mensen genoemd had. Slechts zó kan deze moeilijkheid worden opgelost, dat wij aannemen, dat degenen die Jezus' woord hoorden, zijn υἱος τ. ἀνθρωπου als „mens" verstonden en opvatten. Toch moet ook met de mogelijkheid gerekend worden dat bij sommigen, vooral uit de kringen der Schriftgeleerden, een verstaan van de titel in de zin van Dan. 7:13 en als aanduiding van de Messias aanwezig kan

---

[1]) *O.c.* [2]) *O.c.* [3]) *Der Menschensohn*, Tüb. en Leipzig 1901.

[4]) Op de meeste plaatsen blijkt duidelijk dat Jezus de uitdrukking op zichzelf betrekt; zo moet in Matth. 8:20 en par. niet aan een willekeurig mens gedacht worden maar aan Jezus, zo ook in Matth. 12:8: Jezus als de Christus is Heer van de sabbath. Meermalen is het gebruik kleurloos, bijv. Luc. 6:22. Hier zou dan evengoed een „mij" hebben kunnen staan en in de par. plaats Matth. 5:11 staat dan ook ἑνεκεν ἐμου. Opmerkelijk is de D-text in Matth. 24:30: και τοτε φανησεται το σημειον του υἱου του ἀνθρωπου του ἐν οὐρανοις. De Zoon des Mensen „in de hemelen" doet denken aan Joh. 3:13 volgens de lezing van de K, lat. en syr. (s-c)texten.

zijn geweest. Maar dit blijkt uit de synoptische gegevens niet. Bij de twistgesprekken die Jezus met de Schriftgeleerden gehad heeft, blijkt eerder het tegendeel. Verg. Matth. 12:38 e.v.; Marc. 2:1 e.v.

Het is zeker dat het Griekse ὁ υἱος τ. ἀνθρωπου op zichzelf beschouwd en in letterlijke zin genomen geheel onduidelijk is. Wat zou dit moeten betekenen: *de* zoon des mensen? Men vraagt zich dan dadelijk af: welke zoon en de zoon van welk mens? De vorm ὁ υἱος τ. ἀνθρωπου is als vertaling van bar naasja geheel verklaarbaar: het Hebr. ben adām in het O.T. wordt in de LXX vertaald door: υἱος ἀνθρωπου en het gedetermineerde ben hăadam door: ὁ υἱος τ. ἀνθρωπου (meestal in de plur. gebruikt). In Dan. 7:13 wordt het kebar ĕnaasj (zonder determ. suffix) door υἱος ἀνθρωπου in de LXX vertaald. In het Hebr. wordt evenals in het Aramees het nomen regens meestal door het nomen rectum bepaald.[1]) Het ὁ υἱος τ. ἀνθρωπου in de Evangeliën kan dus een letterlijke vertaling zijn van het Ar. bar naasja. Zo moet Jezus zich in het Aramees genoemd hebben. Of bar naasja nu als *de* Zoon des Mensen of als Zoon des Mensen in het Aramees verstaan werd, is niet uit te maken. Daarom is het niet juist aan het gebruik van het lidwoord in het Grieks van het N.T. zoveel waarde te hechten.[2])

Voor de beantwoording van deze vraag ligt het voor de hand uit te gaan van de parousieplaatsen: Matth. 24:30 (Marc. 13:26, Luc. 21:27) en Matth. 26:64 (Marc. 14:62 en Luc. 22:69).[3]) In beide plaatsen bij Mattheüs (en par.) vinden we „Zoon des Mensen" verbonden met woorden, die ontleend zijn aan Dan. 7:13. In Matth. 24:30 zegt Jezus dat het teken van de Zoon des Mensen zal verschijnen aan de hemel „en dan zullen alle stammen der aarde zich op de borst slaan en zij zullen de Zoon des Mensen zien komen op de wolken des hemels met grote macht en heerlijkheid".[4]) In Matth. 26:64 zegt hij voor de Hogepriester: „doch ik zeg U: van nu aan zult gij de Zoon des Mensen zien, gezeten aan de rechterhand der kracht en komende op de wolken des hemels" (Matth.: ἐπι των νεφελων τ. οὐρανου Marcus: μετα των νεφελων του οὐρανου. In Lucas 22:69 ontbreken de woorden: „komende op de wolken des hemels".—Wij hebben in boven-

---

[1]) Er zijn uitzonderingen, bijv. קְיָם מַלְכָּא „een edict van de keizer".

[2]) Aldus F. W. Grosheide, *De betekenis van de uitdrukking de Zoon des Mensen*, A'dam 1921.

[3]) Ook andere parousieplaatsen in de Ev. moeten genoemd worden: Marc. 8:38 (Matth. 16:27, Luc. 9:26) Marc. 9:1 (Matth. 16:28, Luc. 9:27,) Matth. 19:28, Matth. 24:27 (Luc. 17:24) Matth. 24:37 (Luc. 17:26) Matth. 24:39; 25:31; Luc. 12:40 (Matt. 24:43); Luc. 17:22, 30; Luc. 18:8. Hiermee zijn alle parousieplaatsen genoemd.

[4]) Matth. heeft ἐπι των νεφελων, Marc. ἐν νεφελαις, Luc. ἐν νεφελῃ.

genoemde teksten duidelijk reminiscensen van Dan.7:13 voor ons, in Matth.26:64 verbonden met woorden uit Psalm 110 (109:1). Jezus spreekt hier van zijn parousie.[1]) Schoonheim[2]) heeft terecht opgemerkt, dat Jezus de inhoud van Dan.7:13 heeft gewijzigd, want Dan.7:13 spreekt niet over een parousie of over een komen van de kebar ĕnaasj naar de aarde, maar een komen tot de Oude van dagen, die hem heerschappij en koninklijke macht geeft. Er volgt uit de bovengenoemde parousieplaatsen, dat Jezus zich de Zoon des Mensen noemt in het licht van en in verband met Dan.7:13.

Wij hebben in het voorafgaande er op gewezen, dat de kebar ĕnaasj naar de *oorspronkelijke* bedoeling van de tekst in Dan.7 niet als Messiasfiguur bedoeld kan zijn maar eenvoudig ,,mens'' betekende; en dat deze kebar ĕnaasj het *beeld* is van het volk der heiligen, in Dan.7:18, 27 genoemd.

Wij hebben gezien dat er meerdere rabbijnse plaatsen zijn, die Dan.7:13 betrekken op het komen van de Messias (zie pag. 280). In geen van deze plaatsen, die alle na de tweede eeuw p. Chr. vallen, is Zoon des Mensen als *titel* gebruikt. Telkens wordt in de Aram. tekst van Dan.7:13 de toevoeging *ke* aangehouden.

Moeten we aannemen dat Jezus de zelfbetiteling Zoon des Mensen ontleende aan 1 Hen. of IV Ezra waar ,,Zoon des Mens'', ,,Mens'', ook als Messiaanse titels voorkomen? Voordat wij deze vraag zouden kunnen beantwoorden, zouden we eerst de vraag moeten stellen of Jezus bekend is geweest met de apocalyptische literatuur van zijn dagen, met name met de ,,verzamelde werken'' van Henoch en met het geschrift IV Ezra. Otto[3]) heeft dit laatste als vaststaand feit aangenomen. Wij zijn daar echter niet zo zeker van, en wel om deze reden: er ontbreken hiervoor deugdelijke historische gronden. Wij herinneren er aan, dat vele sectarische groepen in verbanden leefden, die meestal streng ,,gesloten'' waren voor buitenstaanders. We weten dit ook met zekerheid uit de ons bekende gegevens over de secte

---

[1]) Heeft Jezus in Matth.26:64 par. opstanding en parousie geïdentificeerd? Hier liggen moeilijkheden. Er zijn uitspraken van Jezus waar hij duidelijk onderscheid maakt en waar hij ook rekent met een langere ,,tussentijd'': dit moet verondersteld zijn in de uitspraken over de zending der apostelen in de wereld Matth.28:19, Marc.16:20. Ook in Matth. 24:13 par. moet met een lange tussentijd gerekend worden. Misschien is het juist wat Schniewind opmerkt naar aanleiding van Matth.26:64 (*Das Ev. nach Matth.*, S. 266) dat we hier te doen hebben met dezelfde ,,Verkürzung der Perspektive'' als in vele andere profetische uitspraken van Jezus (Matth.10:23, 16:28 par. Marc. 13:14). Deze verkorting van perspectief bedoelt de zekerheid van het komen van Zoon des Mensen te accentueren.

[2]) P. L. Schoonheim, *Een semasiologisch Onderzoek van Parousia*, Aalten 1953, pag. 169 e.v. [3]) *O.c.*

der Essenen[1]) en dit wordt bevestigd door die welke voorkomen in de enige jaren geleden ontdekte handschriften, die bij de Dode Zee gevonden zijn.[2])

Wij zijn van mening, dat Jezus de titel Zoon des Mensen ontleend heeft aan Dan. 7:13. Dit volgt uit de plaatsen Matth. 24:30b (par.) en Matth. 26:64 (par.). Hij heeft aan deze plaats een andere interpretatie gegeven door haar te betrekken op zijn parousie. Wij menen dat in deze plaatsen de sleutel ligt voor het verstaan van de betekenis van de zelfbetiteling. – Is dit juist, dan is het nodig deze plaatsen aandachtiger te bekijken.

Nadat Jezus in Matth. 26:64 (en par.) voor Kajafas had beleden, dat hij de Christus was, getuigde hij van zijn wederkomst ,,op de wolken des hemels''. Deze uitdrukking doelt, evenals in Dan. 7:13, op de transcendentie. Dit laatste woord is met het oog op het bijbels spraakgebruik tamelijk aanvechtbaar,[3]) maar omdat we geen beter hebben (het duitse ,,Überweltlichkeit'' is onvertaalbaar) moeten we het hiermee doen. Deze transcendente werkelijkheid ziet Jezus als het goddelijk uitgangspunt voor zijn parousie, waarbij niet op het ruimtelijke maar op het bovenaards en goddelijk karakter van dit komen de nadruk moet vallen.[4])

Wij merkten reeds op dat deze voorstelling in de *oudste* kerugmatische gedeelten van Hand. (c. 2–13) maar weinig voorkomt. Buiten Hand. 1:11 wordt van de parousie als het komen van Christus op de wolken niet gesproken.[5]) Hieruit concluderen we dat de parousie in de

---

[1]) Bij F. Josefus, Antiq. XVIII: 172; XV: 371 e.v.; XVIII: 18, 22; Bell. J. I: 145; Bell. J. II: 119–161; bij Philo in Quod omnis probus liber c. 12–13 en fragm. in Ὑπερ Ἰουδαιων ἀπολογια; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 1926 S., 456 ff.

[2]) Deze gegevens blijken duidelijk uit de zgn. ,,Regel der gemeenschap'', uitgegev. door Miller Burrows in het tweede deel van zijn werk: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's monastery* (1951). Nederl. vertaling van gedeelten door Dr A. H. Edelkoort in *De Handschriften van de Dode Zee*, Baarn, z.j. (pag. 83 e.v.); A. Dupont-Sommer, *Les manuscrits de la Mer morte* (1950); art. reeks in *Theol. Lit.zeitung*, Jahrg. 77, 78.

[3]) De rabbijnen vatten de uitdrukking ,,God des hemels'' die we in Gen. 24:7 vinden, op als een *beperking* van de goddelijke heerschappij! Want in Siphre Deut. 313 lezen we: ,,Voordat onze vader Abraham in de wereld kwam, was God in zekere zin koning over de hemel, zoals er geschreven staat in Gen. 24:7: ... Maar nadat onze vader'' A. in de wereld gekomen was, maakte hij Hem koning over hemel en aarde''. Zie ook over het begrip transcendentie: Th. Boman, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Gött. 1952, S. 153f.

[4]) Traub spreekt in dit verband van ,,der gewissermaszen lokalisierten Herrschaftsinitiative Gottes'', art. οὐρανος; Th.W.B., S. 523.

[5]) Er zijn slechts korte aanduidingen: Hand. 3 : 20; 10 : 42. Ook in de overlevering over Jezus in 1 Cor. 15:3 e.v. ontbreekt de parousie! Men krijgt de indruk dat in de oudste gemeente, in de eerste tijd na Jezus' hemelvaart en de uitstorting van de Heilige Geest, alle aandacht gericht is op lijden, sterven en opstanding. Dit was het grote gebeuren waardoor Jezus ,,bewezen'' was de Christus te zijn (Rom. 1:4). Dit motief bepaalde aanvankelijk de verkondiging (Hand. 2:22 e.v.; 3:17 e.v.; 8:30 e.v.; 13:26 e.v.).

eerste tijd in het belijden en in de verkondiging der eerste gemeente maar weinig accent kreeg. Dit kan één der oorzaken zijn waarom „Zoon des mensen” als titel voor de verhoogde Jezus, die zal wederkeren (Hand. 1:11), in de oudste kerugmatische gedeelten van Hand. niet voorkomt. – In de paul. brieven wordt de gedachte der parousie veel vaker gevonden: 1 Thess. 1:10: „...uit de hemelen zijn Zoon te verwachten, dien Hij uit de doden heeft opgewekt, Jezus, die ons verlost van den komenden toorn”; 2 Thess. 1:7: „...bij de openbaring van den Heer Jezus van den hemel met de engelen zijner kracht...”; Phil. 3:20: „...een rijk in de hemelen, waaruit wij ook den Here Jezus Christus als verlosser verwachten...” In deze plaatsen ontbreken de woorden: „*op*” of „*met de wolken* des hemels”. Het woord „wolk” geeft een accent, dat bij het „van den hemel” bij Paulus minder duidelijk aangegeven wordt. Wolken zijn, zoals wij in het voorafgaande reeds opmerkten, in het Oude Testament zeer vaak de tekenen, die de tegenwoordigheid Gods aankondigen èn verbergen. Bovendien ligt in de voorstelling van Gods tronen en Zijn wonen in de hemel (Ps. 44 (45):7, Ps. 2:4) opgesloten de gedachte der onaantastbare hoogheid („Erdenentrücktheit” en „Überweltlichkeit”.[1]) Wanneer Jezus in een wolk naar de hemel opvaart fungeert deze als verbergend element, blijkens Hand. 1:9b („...een wolk onttrok hem aan hun ogen”); in de geschiedenis van de verheerlijking op de berg is de wolk meer het teken van goddelijke presentie dan van verberging (Matth. 17:1 e.v.). In Matth. 24:30, 26:64 duiden de wolken aan het verschijnen uit de verborgenheid van de hemel, d.i. van God. De uitdrukking: ἐκ δεξιων της δυναμεως in Matth. 26:64 herinnert aan Ps. 109:1 (LXX) en moet verbonden worden met ἐρχομενον. De „rechterhand” is aanduiding van de troon Gods en „troon” is aanduiding van de goddelijke heerschappij. Jezus wil dus zeggen dat hij komt uit (ἐκ niet ἀπο [2])) de heerschappij Gods en tegelijk als drager dezer heerschappij; dat hij zichtbaar verschijnt met kracht en heerlijkheid (Matth. 24:30). Wanneer wij in gedachte houden, dat Matth. 24:30b, 26:64 (par.) de sleutel bevatten voor het verstaan van Jezus' zelfbetiteling „Zoon des Mensen” willen we hieraan de volgende twee conclusies verbinden.

Het zou zeer interessant zijn na te gaan wanneer en waardoor de parousie in de oudste kerk sterker accent kreeg.

[1]) Art. οὐρανος in Th.W.B., V, S. 505.

[2]) ἀπο heeft betrekking op het ruimtelijke, terwijl ἐκ duidt op herkomst, ook in niet ruimtelijke zin, Joh. 3:27; 6:41, 50, 51; Phil. 3:20; ἐκ duidt op Herkunft, Herkommen en Hervorbrechen, zegt Traub in art. οὐρανος in Th.W.B. V, S. 523.

Ten eerste: de uitdrukking Zoon des Mensen moet door Jezus, principieel, naar haar inhoud gezien, in eschatologische zin opgevat zijn. De titel wordt door Jezus niet alleen in eschatologisch futurische zin gebruikt, maar ook met betrekking tot hemzelf in zijn aardse bestaan. Enkele malen betekent hij eenvoudig: ,,ik" (Matth. 11:19, Luc. 7:34). Als aanduiding van zichzelf in zijn aards bestaan heeft Jezus het volgende hiermede willen zeggen: hij, Jezus, de Christus, die zal komen op de wolken des hemels, en de goddelijke heerschappij ontvangt, zoals de kebar ĕnaasj in Dan. 7:13 – deze is reeds *nu* gekomen. De tijd van Gods uiteindelijk handelen met de wereld is reeds aangebroken. In dit als eindtijd opgevat eschatologisch heden is Jezus ,,de Zoon des Mensen" en als zodanig vóórschijning van ,,de Zoon des Mensen", die eenmaal zal wederkomen met kracht op de wolken des hemels.

Door het gebruik van de titel ,,Zoon des Mensen" stempelt Jezus dus zijn aardse verschijning als een voorafgaan aan zijn verschijning in heerlijkheid bij de parousie. Dit inzicht wordt door de volgende inzichten verbreed en in zijn juistheid bevestigd.

Er is meermalen in de literatuur over de nieuwtestamentische eschatologie op gewezen, dat het begrip ,,Koninkrijk Gods" bij de Synoptici bepaald wordt door de centrale plaats die Jezus zich daarin toekent. Koninkrijk Gods en Zoon des Mensen zijn in de syn. Evangeliën meermalen correlate begrippen. Met betrekking tot de openbaring van het Koninkrijk als tegenwoordige werkelijkheid in Jezus' persoon en arbeid spreekt Kümmel terecht van de ,,Vorauswirkung" van de ,,kommende Gottesheerschaft" [1]). Zoals er een ,,Vorauswirkung" van de βασιλεια του θεου is, in het heden van Jezus' zijn op aarde als Messias, zo kan ook met betrekking tot hem gesproken worden van een ,,voraus kommen", een voorafgaand komen. Dit is het nu, wat, naar wij menen, Jezus in de titel ,,Zoon des mensen" tot uitdrukking heeft willen brengen: de identiteit tussen de wederkerende verhoogde Jezus en de Christus in het vlees. In het licht van de correlatie tussen het Koninkrijk Gods en de Zoon des Mensen wordt onze beschouwing over deze titel, die wij hierboven gaven, bevestigd. Bovendien ontvangt zij in het licht van Jezus' uitspraken over de βασιλεια verbreding en verdieping. Enerzijds kunnen wij zeggen, dat de bovengenoemde correlatie van bijzondere betekenis is

[1]) *Verheiszung und Erfüllung*, Basel 1945; zie voorts R. Frick, *Die Geschichte des Reich Gottesgedanken in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, Giessen 1928; G. Gloege, *Das Reich Gottes*, Tüb. 1928; H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh 1931.

voor de vaststelling van het karakter van het Koninkrijk[1]), anderzijds kunnen wij zeggen, dat deze correlatie van bijzondere betekenis is voor de bepaling van de inhoud van de titel ,,Zoon des Mensen''. Wat in de Evangeliën over het Koninkrijk, voornamelijk over het transcendenteel en universeel karakter gezegd wordt, geldt ook voor de Zoon des Mensen. Zijn komen in de wereld is tegelijk een komen ,,van God'', zijn parousie zal zijn in koninklijke waardigheid (Matth. 26:64 en par.) of wat hetzelfde is: het Koninkrijk komt met kracht (Marc. 9:1). In dit licht wordt het verschijnsel van de conflatie (het duidelijkst in Marc. 9:1, Matth. 16:28 en Luc. 9:27) met betrekking tot de uitdrukkingen Koninkrijk Gods en Zoon des Mensen geheel verklaarden. Wanneer Jezus de titel ,,Zoon des Mensen'' bezigt in verband met zijn lijden en sterven, ontvangen deze uitspraken in dit licht een diep paradoxale zin.[2])

De tweede conclusie is deze: in het licht van deze beschouwingen moet de ,,comprehensive'' opvatting zoals deze met betrekking tot het N.T. bijv. door T. W. Manson[3]) verdedigd is, afgewezen worden. Moet in Matth. 24:30 (en par.) en Matth. 26:64 (en par.) de sleutel aanwezig zijn voor het verstaan van de betekenis en de strekking van de titel ,,Zoon des Mensen'', dan kàn deze titel op niets anders slaan dan op de *persoon* van de Messias, die Jezus was. De ,,comprehensive'' opvatting past niet in het eschatologisch kader waarin de titel ,,Zoon des Mensen'' lucide wordt en zijn zin ontvangt. Bovendien is zij ook niet geboden door de exegese van Dan. 7:13, gelijk wij boven uiteenzetten.

Nu dienen wij er echter rekening mede te houden, dat de principiële inhoud, door Jezus aan de titel toegekend, door hen die zijn woorden hoorden, niet begrepen werd. De titel bar naasja moet bijna altijd (Joh. 12:34 een uitzondering?) als ,,mens'' verstaan zijn. Matth. 9:8 (...ἐξουσιαν τοιαυτην τοις ἀνθρωποις) zou na het hieraan voorafgaande woord van Jezus: ,,ἱνα δε ειδητε ὀτι ἐξουσιαν ἐχει ὁ υἱος τ. ἀνθρωπου ἐπι της γης...'' kan als een duidelijke bevestiging van deze

[1]) Aldus bij H. N. Ridderbos, *De Komst van het Koninkrijk*, Kampen 1950, pag. 47.

[2]) Herrlichkeit und Leiden verhalten sich im Menschensohn kontrapunktisch zu einander'' art. v. O. Proksch, *Der Menschensohn als Gottessohn* in Christentum und Wissenschaft 1927, S. 439.

[3]) *O.c.* en *The Son of Man in Daniel, Henoch and the Gospels*, art. in John Rylands Libr. Vol. 32, 1950. Zijn opvatting is door velen gevolgd: T. A. Burkill, *The Son of Man*, art. in The Expos. Times, Vol. LVI (1944–45). Verg. de verstrekkende consequenties van Kattenbusch met betrekking tot de verhouding van Jezus tot de kerk in *Der Quellort der Kirchenidee*, Festgabe für A. v. Harn, Tüb. 1921. Uiteraard zijn wij het ook oneens met Dodds' opvatting over Zoon des Mensen in Joh. 1:51 in *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1954.

gedachte gelden. Marcus doorzag heel duidelijk het verschil tussen ,,Zoon des Mensen'' en ,,mens'', zoals uit de vergelijking van Marcus 2 : 27 en 28 volgt! Het moet geheel in de lijn van Jezus' bedoelingen hebben gelegen, dat dit menselijke in de titel zou doorklinken. Jezus was ,,mens'' en het behoorde tot zijn opdracht op aarde waarlijk als mens te leven en te handelen. Hij stierf en werd begraven. Juist om dit menselijke, dat in deze titel doorklinkt, moet Jezus, wiens opdracht en wil het was in solidariteit met de mensen te leven, aan het gebruik van deze titel boven andere Messiaanse titels de voorkeur gegeven hebben. – Met het oog op deze menselijke kant van de uitdrukking heeft G. Sevenster[1]) opgemerkt, dat Jezus met het gebruik van Zoon des Mensen heeft willen verwijzen naar Ps. 8:5–6. Ook aan de term ben adām in Ezechiël kan hierbij gedacht worden. Het is echter niet noodzakelijk het zo ver te zoeken, wanneer het zó geweest is, dat de Jood in Jezus' dagen het Aram. bar naasja als ,,mens'' zonder meer, gehoord en verstaan heeft.[2]) En dit laatste menen wij toch wel als vaststaand te moeten aannemen. Indien dit niet juist zou zijn, dan wordt o.i. het gebruik van de titel in veel opzichten een onbegrijpelijke zaak.

Door dit tweezijdig karakter impliceert het gebruik van deze titel door Jezus de mogelijkheid dat hiermee zijn goddelijk Zoonschap en Messiasschap enerzijds in het licht gesteld, anderzijds verborgen werd.[3]) Beide elementen zijn bepalend voor de gehele wijze waarop Jezus onder zijn volk optrad. In woorden en daden openbaart Jezus het Koninkrijk en onthult hij zijn Messiaanse volmacht en goddelijke kracht. Het feit dat hij soms aan zijn volgelingen opdraagt over zijn wonderen te zwijgen; dat hij geen tekenen verricht; dat hij zich zeer zelden in het openbaar de Christus noemt – dit wijst

---

[1]) *De Christologie van het Nieuwe Testament*, A'dam 1946, pag. 78 e.v.

[2]) Deze gedachte werd ook door Eerdmans naar voren gebracht, *o.c.*, pag. 170.

[3]) Met nadruk wijst Colani er op, dat Jezus de hoogheidstitels vermeden heeft: ,,Jésus Christ et les Croyances messianiques''.

Hij gebruikt de titel Zoon van God alleen dan, meent Colani, wanneer hij hem niet zou kunnen afwijzen zonder zichzelf te verloochenen. Dit is o.i. juist. Naar wij menen is het onjuist aan de uitdrukking ,,Zoon des Mensen'' alleen de gedachte van het ,,mens'' zijn te verbinden, zoals Colani doet. ,,Plus a grandi la conscience de sa force divine et de son ministère auguste plus il a dû lui être doux de se rappeler sa faiblesse et son néant. Il lui plaisait de n'être en face de son Père qu'un Fils de l'Homme, un pauvre mortel'' (77). Colani meent: omdat Jezus de Messias was en hij zich zo vaak ,,Zoon des Mensen'' noemde, werd deze titel voor de eerste Christenen een aanduiding van de Christus. Maar waarom kan Jezus, die zich bewust is geweest de Christus te zijn (Matth. 16:16 e.v. par.), niet reeds zelf een Messiaanse inhoud aan de titel gegeven hebben, ontleend aan Dan. 7: 13? (Matth. 26:64 par.) Dit klemt te meer omdat Jezus, zoals Colani zelf opgemerkt heeft, ,,Zoon des Mensen'' vooral gebruikte wanneer hij zijn goddelijk gezag en zijn goddelijke kracht accentueert!

op verberging. Dit onthullen en verbergen correspondeert geheel met het karakter van de titel „Zoon des Mensen". Openbaring en verberging zijn hier in één uitdrukking begrepen. Zo moet Jezus het ook gewild hebben; dit moet één der redenen zijn geweest waarom Jezus juist voor deze titel voorliefde had. Het gebruik van bekende titels als Zoon van David, Christus, Zoon Gods, moet Jezus vermeden hebben, juist om hun algemene bekendheid. Hij moet daarin een zeker gevaar gezien hebben. Het geregeld gebruik van zulke titels zou de weg tot het verstaan van zijn persoon en werk bij zijn volk in veel opzichten eerder blokkeren dan banen. Deze titels waren voor de Joden immers gevuld met allerlei voorstellingen en verwachtingen, waaraan Jezus niet kon en wilde beantwoorden. Jezus trad niet op met een politiek programma en stichtte geen nationale partij. Een verschil van inzicht tussen het Messiasschap zoals Jezus het opvatte en zoals anderen het zich dachten bleek zelfs tussen Joh. de Doper en Jezus te kunnen ontstaan. (Matth. 11:3: „Zijt Gij degene die komen zou of hebben wij een ander te verwachten"?) Jezus onttrok zich aan de scharen toen zij hem koning wilden maken (Joh. 6:15). De discipelen waren zeer geërgerd, toen Jezus hun sprak over zijn lijden en sterven. Zij konden dit met de zo juist beleden Messianiteit van Jezus door Petrus niet verenigen. Ongetwijfeld was Jezus zich ervan bewust de Christus te zijn (Matth. 16:16 e.v. par.), de Zoon Gods. Maar hij was het op de wijze waarop God het wilde en waarin hij Gods plan en bedoelingen in zijn openbaar optreden verwerkelijkte.[1]) Hij koos daarom een titel die wel in sectarische kringen van apocalyptici gebruikt werd, maar geen algemeen gebruikelijke Messiastitel was.[2]) Er zijn geen duidelijke gegevens waaruit blijkt dat Jezus de titel aan I Hen. of IV Ezra ont-

[1]) Goede opmerkingen hierover zijn te vinden bij G. S. Duncan, *Jesus the Son of Man*, New York 1949. „It was a fundamental principle with Jesus that men must first of all accept what in the name of God He (Jesus) sought to bring to them and only in the light of what He did for them might they go on to put an interpretation on His person and mission. Any attempt to reverse the process... was sure to evoke from Him violent discouragement and rebuke" (p. 122 f.). En dan nog dit: „To Jesus the work which He was sent to do was of infinitely greater significance than the name which belonged to him as the doer of it. Had he come before them as their Messiah they would have been tempted to interpret what He did for them in the light of His official status rather than interpret His official status in the light of His work" (p. 131). Dit is inderdaad het gevaar waar wij boven op doelden. Overigens zijn Duncans beschouwingen over de Zoon des Mensen als aanduiding van de „ideaalmens" niet bevredigend.

[2]) Niet overtuigend is Black's beschouwing over Zoon des Mensen waarin hij op grond van Luc. 9:18 e.v. met de mogelijkheid wil rekenen dat Jezus de titel ontleend heeft aan I Henoch en dat het gebruik van deze titel er op zou wijzen dat Jezus zich beschouwde als de Henoch redivivus (hij zou dan zijn τις των ἀρχαιων die opgestaan was, Luc. 9:19).

leend zou hebben. Het feit dat Jezus eschatologische verwachtingen verkondigde en deze verbond aan het centrale begrip „Koninkrijk Gods" kan opzichzelf niet van beslissende betekenis zijn. Eschatologische verwachtingen rondom het begrip „Koninkrijk Gods" waren in de nieuwtestamentische tijd niet alleen te vinden onder de apocalyptici. Zij bestonden ook in de kringen der Rabbijnen.[1])

De vraag of Jezus deze titel aan voorstellingen aangaande de oermens ontleend kan hebben moet o.i. ontkennend beantwoord worden.

Terwijl de oermensconcepties kosmisch bepaald zijn, is de figuur van de Zoon des Mensen in I Hen. een eschatologische verlossersgestalte. Ook in Jezus' uitspraken over zichzelf als Zoon des Mensen ontbreekt het kosmische (en praekosmische) element geheel. Evenmin wordt hij voorgesteld als verloste Verlosser.[2]) Ook moet ernstig betwijfeld worden of de oermensconcepties wel in vóórchristelijke tijd gedateerd mogen worden. In dit verband willen wij wijzen naar de resultaten van de belangrijke onderzoekingen die Dr Quispel verricht heeft in verband met de gnostische geschriften, gevonden in Nag Hammadi.[3]) De oermensconceptie, zoals deze door Reitzenstein en Bultmann in het licht is gesteld, gaat, volgens Dr Quispel, niet terug op oud-Iraanse bronnen maar is van Griekse oorsprong. De voorstellingen van Gayomart die de vroegste gegevens over de oermens bevatten, moeten eerst in de vierde eeuw *na* Chr. gedateerd worden. De Manicheese leer over de oermens is eveneens na-christelijk. De oermensvoorstelling in de Poimandres gaat waarschijnlijk terug op Joodse overleveringen en houdt verband met Adamspeculaties, waarvan de oudste ons bekende te vinden zijn in

[1]) Targ. Micha 4, 7; Targ. Obadja: 21; Targ. Zach. 14, 9; Trakt. Soph. 14 § 12.

[2]) Over de oermensconcepties bij de Manicheeërs zie C. H. Kraeling, *Anthropos and Son of Man*, New York 1927. Kraeling meent dat de oorsprong van de oermensvoorstelling in Iran ligt, bij de mythische Gayomartfiguur; deze voorstelling is naar het Westen doorgedrongen en is onder Babyl. invloed gekomen. Dit was ook het resultaat waartoe Bousset kwam in zijn *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907 (S. 39). Via Babylonië zouden de Iraanse voorstellingen in het Jodendom zijn binnengedrongen. Waar en wanneer? De Gayomartfiguur is in de Pehlevilit. te vinden (Bundahesh) en deze lit. stamt eerst uit veel later tijd (zevende eeuw na Chr.), al is het daar aanwezige materiaal van veel ouder datum. Quispel noemt de vierde eeuw na Chr. Over de invloed der Mandeeërs op het oudste Christendom bestaat nog veel verschil van mening. Dat Jezus naam en begrip Zoon des Mensen aan de Mandeeërs ontleend zou hebben achten wij onjuist. Zie Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der Joh. Theologie*, Lund 1939.

[3]) H. Ch. Puech en G. Quispel, *Op zoek naar het Evangelie der waarheid*, Nijkerk, 2e j., pag. 46 e.v. Van dezelfden: *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, art. in Vigil. Christ. VIII, 1954, p. 1–51.

de Vita Adae (XII–XVII in Charles' *Apocrypha and Pseudepigrapha*). Deze worden door Charles gedateerd in de eerste eeuw na Christus. Quispel erkent de mogelijkheid van vóórchristelijke Joodse Adamspeculaties maar deze hebben een andere inhoud dan die welke Jezus aan de titel „Zoon des Mensen" verbond.[1])

Wij beëindigen deze studie met een uitspraak van Stauffer[2]) waarin we de hoofdgedachten van wat wij in het voorafgaande hebben uiteengezet, samengevat vinden: „Indem Jesus sich den Menschensohn nannte, hat er bereits die entscheidende Stelle der Allgeschichte für sich in Anspruch genommen."[3])

---

[1]) Zie S. Mowinckel, *Urmensch und Königsideologie*, art. in Studia Theologica Lund. 1949–1950, Vol. II, Fasc I–II.

[2]) *Die Theologie des N. Testaments*, S. 92.

[3]) Een artikel over de betekenis van de term Zoon des Mensen in het Ev. van Johannes zal hopelijk spoedig volgen.

CHRISTUS, DE HOOP DER WERELD

DOOR

W. F. GOLTERMAN

Amsterdam

Door verscheidenen is de opmerking gemaakt, dat de Oecumenische Beweging in een nieuwe fase is gekomen. Was het vroeger nodig, teneinde elkaar te leren kennen, de diverse denominationale standpunten uiteen te zetten, thans kent men die wel zo ongeveer en tracht men meer oecumenisch, d.w.z. tezamen de hangende vraagstukken te onderzoeken, daarbij uitgaande van de Bijbel en een Christocentrisch gezichtspunt. Dit is het geval geweest bij het 3e rapport [1]) over het hoofdthema van de Assemblee van Evanston, opgesteld door een commissie van ruim 30 theologen van zeer verschillend inzicht en aanvaard door de conferentie, zij het ook met enig critisch commentaar. Het rapport bestaat uit drie delen met een epiloog. Het eerste, Christus onze Hoop, honoreert ten volle de eschatologie, zowel realized als future (cap. het Koninkrijk, dat er nu reeds is en het Koninkrijk, dat zal komen) en voert de christelijke hoop terug op Gods beloften. Het tweede deel, Christus en Zijn volk, handelt over de zendingsopdracht, de eenheid en vernieuwing der Kerk. Het derde, Christus en de wereld, confronteert, na een korte paragraaf over de zin der geschiedenis, de verwachtingen van onze tijd in democratisch en wetenschappelijk humanisme, Marxisme, de nationale en godsdienstige renaissance der oude wereldgodsdiensten, de hoop der hopelozen (existentialisten) met het christelijk geloof. Ten slotte wordt onze aardse taak in het licht van de christelijke hoop bezien.

Het merkwaardige van dit rapport is wel, dat Europees-continentale, Anglicaanse en Amerikaanse theologen een rapport over de grote eschatologische problemen hebben kunnen opstellen, waarbij men wel van tijd tot tijd bepaalde spanningen aanvoelt, maar allen elkaar gevonden hebben in de spanning van de realized en future eschatology, zoals die juist in de Bijbel naar voren komt. Opgemerkt

---

[1]) *Christ, the hope of the world.* Document on the Main Theme of the Second Assembly. The Christian hope and the task of the Church, (bevat o.a. het 3e rapport van de Advisory Commission) 1954. Er zijn vertalingen in het Duits, Frans en Nederlands. The official Report of the Second Assembly of the World Council of Churches, verschijnt in het voorjaar 1955.

zij nog, dat het hoofdthema ter assemblee is ingeleid door de hoogleraren Calhoun (V.S.A.) en Schlinck (Duitsland).

1. Ten aanzien van de eschatologie is een der bekende geschilpunten de vraag, welke rol de tijd in dit geheel speelt. Men kent de gedachte van het ,,in der Entscheidung stehen'' als karakteristiek voor de eschatologie. Bij de jonge Tillich b.v. betekent het Koninkrijk Gods een voor de beslissing gesteld worden, hier en nu. Alles uit de geschiedenis is betrokken op een eschaton, dat voor de mens in geloof aanschouwbaar is. In dit eschaton heeft het geschiedgebeuren zijn transcendente plaats. Dit eschaton nu is vervulling en beslissing. Het Rijk Gods omspant alles, wat in de situatie van vervulling en beslissing, van het geschieden staat als de transcendente zin ervan.[1]) Voorts voerde Tillich het begrip kairos in, d.i. vervulde tijd, concreet historisch ogenblik. Een tijd als kairos beschouwen, wil zeggen hem in de zin van een onontkoombare beslissing, van een onafwendbare verantwoordelijkheid bezien. Het gaat om het doorbreken van het eeuwige in de tijd, om het karakter van onvoorwaardelijke beslissing van de tijd.[2])

In zekere zin kwam dit terug in Calhoun's referaat, waarin hij de definitie gaf: ,,eschatology is the doctrine concerned with the limits or bounderies of our living in time and existence, towards which at every moment our whole lives tend''.[3]) Z.i. wordt de leer der eschatologie vaak misverstaan, nl. doordat men denkt aan een of andere goddelijke gebeurtenis in een vage toekomst, tegen het wereldeinde, op een bijzondere tijd. Voor het christelijk geloof is God, geopenbaard in Jezus Christus, de grens van onze tijd en ons bestaan, tegelijkertijd oneindig ver boven ons en ons onmiddellijk nabij. In deze visie is de hoop niet zozeer de verwachting van dingen, die ons begeerlijk toeschijnen, maar de machtige impuls, waarmede wij blijde en met goed vertrouwen ons richten naar de levende grens, het ware einde van ons leven en van de wereld, hier en nu en tegelijk komende. Op deze wijze over eschatologie te denken, bevestigt de grondbeginselen van een theologie, die het Koningschap Gods, het Heer-zijn van Jezus Christus en de dynamis van de H. Geest een levende realiteit acht, die ons zeer nabij is (,,very present living reality'').

In een bepaald opzicht kan hierbij een verklaring aansluiten, afgelegd door de oosters-orthodoxe gedelegeerden over het hoofd-

[1]) Paul Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, 1930, blz. 130 vv.

[2]) Paul Tillich, *Kairos*, zur Geisteslage und Geisteswendung, 1926, blz. 1–21.

[3]) R. L. Calhoun: *Christ the Hope of the World*, paper ter Assemblee verspreid. De lezing verschijnt in ,,The official Report'' (zie noot 1 op blz. 296).

thema, wanneer deze de nadruk wensen te leggen op de actuele tegenwoordigheid van Gods Koninkrijk en niet alleen willen letten op het eeuwig leven of de realisatie daarvan in de toekomst. Maar voor de Orthodoxie is dit gebonden aan de Kerk als ontisch, reëel gegeven. De Kerk achten zij het gerealiseerde Koninkrijk Gods en als zodanig staat zij ook buiten het oordeel. Zij kan niet zondigen, al zondigen ook al haar leden. M.a.w. al erkennen èn Calhoun èn de Orthodoxie, dat het Koninkrijk *is* en *komende* is, de nadruk valt hier geheel op het nu reeds gerealiseerde, de realized eschatology naar Dodd's term, waarvoor Florovsky indertijd de m.i. gelukkiger term „inaugurated" [1]) gebruikte.

In de lijn van Cullmann denkende, meen ik, dat op deze wijze de tijdfactor te veel is uitgeschakeld. Voor het christelijk geloof betekent de verwachting van het Koninkrijk Gods toch meer dan alleen een „voor de beslissing staan" of een „staan aan de grenzen van leven en tijd". Zij is meer gegrond op een komende gebeurtenis in het verloop van de tijd. Juist op grond van het rechtlijnige christelijke denken schenkt de tijd voor het oude Christendom een schema, waarin het plan Gods, de heilsgeschiedenis vervuld kan worden. Zoals de Incarnatie betekent een ingaan Gods in deze, aardse tijd, zoals de Opstanding het middelpunt van de tijd betekent, en wij in onze aardse tijdrekening Jezus Christus in het centrum stellen, zo verlopen ook de laatste dingen in de tijd, al zijn zij tegelijkertijd de opheffing daarvan.[2])

Wij zullen dus naast de inaugurated eschatology ruimte moeten houden voor de future eschatology, de verwachting van of hoop op de wederkerende Christus, oordelende en vervullende de beloften van heil en genade. Naar bijbelse opvatting heeft de historische tijd een bepaalde geleding. Reeds het Oude Testament brengt de gedachte van het laatst der dagen (Joël 2), spreekt over die dag, „de grote dag", de dag van Gods oordeel en heilsopenbaring. Met Jezus Christus is een nieuwe aeoon aangebroken. De opstanding brengt de overwinning op de vijanden van het menselijk geslacht, zonde en dood. Een voorlopige overwinning, want nog zijn Satan en Dood de grote machten, die elk mens bedreigen.

Daarom stelt de Bijbel, dat er eens een dag komt, waarop Christus wederkerend, zal oordelen en de volheid van het Koninkrijk, de nieuwe aeoon zal brengen, een gemeenschap van hen, die weder-

---

[1]) *Authority of the Bible today*, 1951, blz. 180.
[2]) O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 1946.

geboren zijn tot een leven, dat het Koningschap van Christus erkent.

Samenvattend: In Jezus Christus *is* het Koninkrijk gekomen. Hij is nu reeds vrede, gerechtigheid, vrijheid, leven, waarheid. Het Koninkrijk is daar, waar boze machten door de mensgeworden God zijn teneergeslagen (Luc. 7 : 18–23, 11 : 20). De laatste tijd is aangebroken, getuige ook de vervulling van de belofte van Joël 2 op de Pinksterdag. Wij leven, zijn gestorven en opgewekt *in Christus* (Rom. 6 : 1–14 en Colos. 3 : 1–3). En toch mag de christen in de historie vooruitzien naar de dag der Parousia waarop het Koninkrijk in volheid verwerkelijkt zal worden. Wij zien vooruit naar de opstanding ten jongste dage (1 Cor. 15 : 32, Colos. 3 : 4). Ik meen dan ook de eenzijdigheden van een extreme toekomst- en een extreme realisatie-eschatologie te moeten afwijzen en de spanning tussen die twee op grond van de bijbelse gegevens te moeten aanvaarden.[1])

Dit komt ook sterk uit in het begrip parousia. Paul Minear heeft daarover mooie bladzijden geschreven.[2]) Deze term, zo Minear, is in de hedendaagse theologie de technische term voor wederkomst. In het N.T. heeft hij betrekking zowel op recente (1 Cor. 16 : 17, 2 Cor. 7 : 6 en 7) als op verder afliggende gebeurtenissen (Phil. 1 : 26). Oorspronkelijk is hij meer gebruikt in de zin van „tegenwoordigheid" dan „komend" (2 Cor. 10 : 16, Phil. 2 : 12). Parousia heeft betrekking, zowel op de verborgen tegenwoordigheid als de verwachte wederkomst (1 Thess. 2 : 19, 3 : 13, 5 : 23, 2 Petrus 1 : 16), waarbij de context zal beslissen wat bedoeld is. Waarbij Minear nog deze belangrijke opmerking maakt, dat Christus' afwezigheid nu en hier niet betekent Zijn „inactivity or his unreality. He is now exerting his initiative and authority, even though his absence makes it possible for men to deceive themselves about his power and their own faithfulness."

De dubbele betekenis van de term parousia kan m.i. enig nieuw licht werpen op de bekende kwestie in de Ned. Hervormde Kerk t.a.v. de verbinding van het Sanctus en Benedictus, welke bij behandeling van het ontwerp Dienstboek is verworpen. M.i. zijn in verband met de dubbele zin van parousia de bezwaren moeilijk vol te houden. Wel kan men hen ondervangen, zoals geschied is in de liturgie van de avondmaalsdienst der Verenigde Kerk van Zuid-India. In deze orde van dienst is het Benedictus aangevuld: „Blessed

---

[1]) Cfm G. Sevenster, W. G. Kümmel, O. Cullmann, H. Ridderbos e.a.
[2]) Paul S. Minear, *Christian hope and the second coming*, z.j. (1953), blz. 110 vv.

be he, that hath come and is to come in the name of the Lord. Hosanna in the highest".

Wat intussen te Evanston belangrijk was, is dat de eschatologische vragen volkomen christologisch benaderd zijn. Bij Fison las ik deze opmerking: ,,without faith in the real presence, belief in the real parousia is phantasy; without faith in the real parousia, belief in the real presence is idolatry".[1]) Ik moge nog opmerkzaam maken op Fison's opvatting aangaande het vierde evangelieboek: ,,The fact, that for St John the eschatological event is a present reality, does not mean, that it has thereby ceased to be in any genuine sense eschatological at all. It is only because it is eschatological, that it is present. That is the meaning of St John's transposition of the Kingdom of God into eternal life".[2])

2. Van Jezus Christus nu wordt getuigd: Hij is de hoop der wereld. Uitvoerig gaat het rapport in op de hopeloosheid en de valse verwachtingen der wereld. Tijdens de discussies in 15 groepen is telkens herhaald: stellen wij ons als kerken niet teveel tegenover de wereld? Laat ons begrijpen, dat wij in solidariteit naast haar staan. Ik geef geen analyse van de hopeloosheid der westerse wereld. D. T. Niles heeft er indertijd opmerkzaam op gemaakt, dat wanhoop en vertwijfeling een typisch westers verschijnsel is. In al de nood van de ,,onderontwikkelde volkeren" is toch te bespeuren hoop op beter toekomst. Men verwacht iets in India, China of Indonesië. In het Westen verwacht men de ondergang. Groot is daar b.v. de angst voor de atoombom en andere kernsplitsingswapenen. Zal de mens niet uit eigen kracht de aarde vernietigen? Het is volkomen fout, zeide Schlinck[3]), deze vernietiging als een eschatologische factor te zien. Zij is volkomen anders dan het wereldeinde, dat de Bijbel verwacht. Het gevaar van genoemde wapenen is inderdaad de massale vernietiging, maar deze zou dan door de mens zelf bewerkstelligd worden. In het N.T. zijn de calamiteiten van de laatste dagen de activiteit van God Zelf. God brengt de wereld tot haar eind.

Naast de hopeloosheid valt de valse hoop te bespreken. Ik noemde de behandelde punten reeds. Er zou meer te noemen zijn, b.v. de overtuiging aangaande het zgn. christelijke westen met al die verschijnselen, waarvoor men het adjectief ,,christelijk" pleegt te plaat-

---

[1]) J. E. Fison, *The Christian Hope – The Presence and the Parousia*, 1954, blz. 4.
[2]) J. E. Fison, t.a.p., blz. 156.
[3]) E. Schlinck, *Christ, the Hope of the World*, paper ter Assemblee verspreid. Zie voorts noot 3 blz. 297).

sen, als christelijke politiek, vakbeweging, radio enz. Deze verwachtingen zijn tot op zekere hoogte legitiem.

En begrijpelijk en nodig. Fout of vals wordt een verwachting pas, wanneer zij verabsoluteerd wordt, a.h.w. totalitair bezien wordt. Als b.v. in het Marxisme de gedachte van het proletariaat als Messias de mythologische inkleding wordt voor het verlangen naar een klasseloze maatschappij. Als christelijke politiek of vakbeweging of radio wordt vereenzelvigd met Evangelie. Wanneer de democratie gecanoniseerd wordt zoals ik eens (1946) een Deens predikant hoorde zeggen, dat het Koninkrijk Gods er toch wel zo ongeveer zou uitzien als de huidige democratie in Engeland en de V.S.A. (het werd nog vóór het Mac Carthyisme gezegd!). Ik ga hierop niet verder in. Terecht m.i. is de critiek uitgeoefend, dat het rapport dieper op deze vragen, in het bijzonder van de niet-christelijke religies in haar merkwaardige mengeling van oude traditie en nationale herleving had moeten ingaan.[1]) Liever ga ik in op de vraag naar de zin der geschiedenis. Met een korte paragraaf daarover begint het derde deel van het rapport. Hoop kan een mens of een volk alleen hebben, indien de geschiedenis zin heeft. Terecht wordt gezegd: ,,the centre of world history is the earthly life, the cross and the ressurrection of Jesus Christ'', maar opvallend is, dat daarbij niet over de parousie en het Koninkrijk Gods gesproken wordt. Ik meen, dat juist in het eschatologische, verstaan in de spanning van het nu en eens, de zin van de historie gelegen is. Dat dit zo is en niet erkend wordt, maakt juist alle andere verwachtingen tot valse hoop. Zo zocht b.v. het humanisme de zin der geschiedenis in de verwerkelijking van het cultuur-ideaal, het hoogste goed, het leven in goedheid, gerechtigheid, waarheid en schoonheid. Zo schreef H. Faber in zijn nog steeds zeer lezenswaardige dissertatie, dat de geschiedenis eens volkomen voltooid zal zijn of anders gezegd, dat eens het hoogste goed veroverd zal zijn. Hij identificeerde deze toestand met het Koninkrijk Gods. Het hoogste goed en zijn verwerkelijking is Gods plan met de geschiedenis, wier ontwikkeling ons Gods leiding toont.[2]) Is nu de zin der geschiedenis werkelijk daarin gelegen?

Wat de mens in de geschiedenis als haar zin zoekt, gaat m.i. boven het hoogst-menselijke uit. Het hoogste goed is een immanent gegeven en overtreft het menselijke niet. Vandaar, dat altijd een omslag

---

[1]) Zie het statement, waarmede de Assemblee het rapport aan de kerken heeft overgelegd.
[2]) H. Faber, *De Geschiedenis als theologisch probleem*, een studie naar aanleiding van E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, 1933, blz. 107 v.

mogelijk, misschien zelfs nodig is. Het humanisme kan worden gevolgd door een nihilisme, waardeverheffing door waardevernietiging. Het christelijk geloof zoekt naar een zin, die het menselijke transcendeert. Niet een tijdelijke, slechts een eeuwige zin zal het geloof bevredigen. De zin der historie ligt niet in de geschiedenis zelf, maar in God en Zijn openbaring in Jezus Christus, welke niet voleindigd is, noch naar de zijde van het oordeel, noch van de genade, vóór de parousie. De Bijbel stelt haar, zo zagen wij, *in* de tijd èn aan het eind van de tijd. De heerschappij Gods als koning, de volstrekte souvereiniteit en macht Gods over alles en allen, is een herschepping, de schepping van een nieuwe hemel en aarde. De geschiedenis schijnt vaak niet anders dan een reeks mislukkingen te laten zien. Het Koninkrijk Gods is de doorbraak van het heil, dat oordeelt en herschept en zin geeft aan het zinloze gebeuren.[1])

Jezus Christus is de hoop der wereld, zei Schlinck in zijn referaat. Maar wij kunnen pas dan zo over Hem spreken, als wij in Hem de rechter der wereld erkennen. Hij is de hoop der wereld niet, omdat Hij het behoud der huidige wereld garandeert, maar omdat Hij ons bevrijdt van al de banden dezer wereld, omdat Hij ons uit de wereld uitroept. Hij is de hoop der wereld, in zover als de wereld niet langer wereld blijft, maar herschapen wordt door boete en geloof. Door de verkondiging van het Evangelie in deze wereld, vergadert Christus Zijn volk om met Hem samen te zijn in het nieuwe leven.

Dit nieuwe leven is in de kerk reeds een tegenwoordige werkelijkheid. Ik denk daarbij aan Christus' woorden over het leven verliezen om het leven te winnen. Of aan Zijn woord: Zoekt eerst het Koninkrijk en al deze dingen zullen U worden toegeworpen.

3. Dit moest gezegd worden. Het is het Evangelie. Is dus Jezus Christus niet de hoop der tegenwoordige wereld? Is het illegitiem, als volkeren of rassen of individuen, die in nood zijn, honger kennen, onder onrecht lijden, gediscrimineerd zijn vanwege hun kleur of ras, als ontheemden, vluchtelingen of vervolgden, op verlossing hopen nog in dit bestaan? Van verscheiden zijden, van mensen komend van achter het ijzeren gordijn en van jonge kerken, werd te Evanston herhaaldelijk de waarschuwing gehoord: ,,Zeker, dit alles is waar, maar de kerken behoren ook nog iets anders te zeggen, zij behoren ook te zeggen, dat er hoop is voor dit leven. Vergeet niet, dat er nu overal mensen in ellende leven.''

---

[1]) Enkele gedachten, hier geformuleerd, zijn ontleend aan mijn *Geloof en Geschiedenis*, 1948, blz. 81 vv.

Heeft Barth dit niet indertijd ook gezien, toen hij schreef: „wo die grosze Hoffnung ist, entstehen ja für die nächste Zukunft notwendig kleine Hoffnungen... und bestimmt in vielen solchen kleinen Hoffnungen lebt der Christ von Tag zu Tag, wenn er als solcher wirklich in der groszen Hoffnung lebt." [1])

Is het in strijd met de H. Schrift, hoezeer deze ook over een vreemdelingschap op aarde spreekt, toch aardse hoop te koesteren? Hebben teksten als Jesaja 9 : 1–6, 11 : 1–10, 2 : 2–4, m.a.w. heeft de profetische prediking niets te maken met de menselijke nood, nu en hier? Is het openen van de ogen der blinden, het voeren van gebondenen uit de kerker, uit de gevangenis hen, die in duisternis wonen (vgl. b.v. Jesaja 42 : 7, 61 : 1, Psalm 146 : 7, 8; Lucas 4 : 19, 7 : 22) volkomen buiten deze concrete aarde gehouden? Ik zal zeker niet ontkennen, dat het geheel in een eschatologische visie is te verstaan, maar de concreetheid van de bijbelse openbaring, de eenheid van alle leven, geestelijk en lichamelijk in de H. Schrift, verbiedt m.i. dit alles niet ook op deze huidige aarde te betrekken. Als de Heiland rust wil schenken aan vermoeiden en belasten (Matth. 11 : 28), geschiedt dit niet ook hier en nu voor allen, die tot Hem komen?

Hier ligt het punt, waarop de diaconale functie der kerk inzet, als verkondigster van de blijde boodschap, als degene in wie de kracht van het Evangelie geopenbaard wordt. Een en ander is terug te voeren tot het bevel des Heren vóór de wonderbare spijziging: geef gij hun te eten (Marc. 6 : 37). Juist als men oog gekregen heeft voor de wijze, waarop de eschatologie het gehele Nieuwe Testament beheerst, valt dit te meer op. De gelijkenis van Mattheus 25 : 1–13 wordt o.a. gevolgd door die van het laatste oordeel (vs 31–46), maar in dat oordeel wordt geconstateerd of de mens de minste van Christus' broeders of zusters heeft gevoed, gekleed, bezocht. Schlinck zeide, dat het leven van hen, in wie de christelijke hoop woont, geen paralyse, maar hoogste activiteit vertoont. Activiteit, geboren uit de hoop, voert de gemeente tot twee handelingen: 1e verkondiging van het Evangelie omtrent oordeel en behoud aan de gehele wereld. Het Evangelie zal overal verkondigd zijn, voordat het einde komt; 2e aanvaarding van de verantwoordelijkheid voor een rechtmatige ordening der maatschappij, opdat de Kerk, het „geweten der samenleving", deze wereld beware tot de dag des oordeels.

4. Is in de gehele structuur van het huidige leven der kerken iets

---

[1]) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV, 1, 1953, blz. 132 v.

te zien van het werk van de Heilige Geest? Eeuwenlang heeft men onbekommerd berust in gescheidenheid der kerken, eeuwenlang hebben de kerken berust in het harde levenslot der mensen zonder voor hen in opstand te komen, zonder het profetische getuigenis omtrent sociaal onrecht, oorlog, rassendiscriminatie te laten horen. Hoe verklaren wij het, dat er thans zulke fundamentele wijzigingen zijn ingetreden? Is dit mensenwerk? Is het mensenwerk of arbeid van de Geest? Als het werkelijk de Geest Gods is, die in de kerk thans spreekt, dan heeft de critiek op het rapport gelijk als zij zegt, dat het te weinig bevat van het ,,present work of the Holy Spirit in the Church'' (zie noot 1), blz. 301). Want dan is dit een teken van hoop, een teken, dat heenwijst naar Hem, die de hoop der wereld is. Ik kan niet anders denken, dan dat minder-ontwikkelde volkeren, vernemende de sterke aandrang der Assemblee om regeringen en volken op te roepen tot bijstand op grote schaal, technisch, economisch, financieel, geestelijk, opvoedkundig, medisch enz., hun hoop zullen zien groeien. Of dat de velen, die in grote angst voor oorlog leven, lezende met welke aandrang de Commissie van de Wereldraad voor Internationale zaken, tot de United Nations gaat, nieuwe hoop zullen scheppen, dat oorlog niet onvermijdelijk is. Of dat Bantus in Zuid-Afrika en negers in de zuidelijke staten der V.S.A., lezende de scherpe afwijzing van elke vorm van segregatie, nieuwe hoop zullen krijgen. Maar: door Jezus Christus, onze Heer! Deze Heer leeft, is tegenwoordig en werkt in Zijn Kerk. Hoe ongelukkig en zondig zij moge zijn, Hij wil haar gebruiken als Zijn instrument. Omdat deze Heer een Dienstknecht is en wil, dat Zijn volk de liefdedienst zal voortzetten.

Ik eindig met een woord van Minear: ,,We see God at work in the world, judging and redeeming it, transfiguring men into his sons, and filling all creation with his majestic glory. Jesus Christ is his servant in breaking down the walls, men have erected between the natural and the supernatural, between earthly and heavenly existence, between daily duties and ultimate issues.'' [1])

---

[1]) Minear, t.a.p., blz. 208.

Behalve de reeds genoemde litteratuur verwijs ik naar:

W. G. Kümmel, *Verheiszung und Erfüllung*, 1953².
G. Sevenster, *Christologie van het Nieuwe Testament*, 1946.
G. J. Heering, *De verwachting van het Koninkrijk Gods*, 1952.
John Marsh, *The fullness of time*, 1952.
Herman Ridderbos, *De komst van het Koninkrijk*, 1953.
E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft in Gegenwart*, 1953.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

NIEUWE TESTAMENT

F. W. Grosheide, *De Openbaring Gods in het Nieuwe Testament*, Kampen 1953, 268 blz.

Schrijvers bedoeling is om in het licht te stellen, hoe er in de Openbaring Gods, die wij in het N.T. vinden, een ontwikkeling valt op te merken. Het vaststellen van deze ontwikkeling verdiept ons inzicht in die openbaring. Eigenlijk had de titel van het boek moeten luiden: De ontwikkeling van de openbaring Gods in het N.T.

In Geref. kringen werd vooral aandacht besteed aan de leer en de kerkgeschiedenis. De Bijbel werd primair gebruikt om de waarheid der leer aan te tonen en om duidelijk te maken, dat de vaderen in het kerkelijke (19de eeuw!) recht hadden gehandeld. Sinds 1920 is er een kentering. Van Gereformeerde zijde verschijnen commentaren. Schriftuitlegging is echter niet het laatste: de ontwikkeling der openbaring moet worden aangewezen. Schr. tracht in deze studie een brug te slaan tussen exegese en dogmatiek.

Drie perioden worden door hem onderscheiden: I. Het werk van Christus op aarde (Jezus' geboorte, prediking, optreden, lijden, sterven, opstanding en hemelvaart); II. De prediking van de betekenis van het werk van Christus (ontwikkeling der Kerk. Behandeling van de brief van Jacobus en de brieven van Paulus); III. De gevestigde Kerk (in deze periode wordt de leer inzake het werk van Christus gehandhaafd en de dwaling bestreden. Behandeling van de syn., Hand., Hebr., 1 en 2 Petr., Jud., en de Joh. geschriften).

De Schr. heeft een eenvoudige, duidelijke stijl. Gecompliceerde zinnen worden vermeden. Zijn betoogtrant is helder en duidelijk. Kennelijk is dit boek bestemd voor een brede schare lezers. Voetnoten ontbreken (behalve op blz. 9 en 265). Dit ontbreken vergemakkelijkt weliswaar de lectuur, doch is m.i. niet geheel te verdedigen. Bv. blz. 237 wordt meegedeeld, dat Schr. elders het bewijs geleverd heeft, dat de 5 Joh. geschriften afkomstig zijn van Joh. Zeb. Tevens wordt verwezen naar de boeken van Prof. Greijdanus. Een dergelijke verwijzing is onvolledig. – Op blz. 258 noemt Schr. „een Duits geleerde" zonder de naam te noemen.

Enige opmerkingen.

Is het niet te geforceerd om alle Joh. geschriften onder één hoofd in de derde periode te plaatsen?

Op blz. 55 v. blijkt Schr. de Bergrede te zien als één bepaalde prediking door Jezus bij één bepaalde gelegenheid gehouden. Op blz. 217 wordt terecht gezegd, dat Mt. de stof op bijzondere wijze groepeert (vgl. blz. 260: Mt. geeft tot vijf maal toe verzamelingen van handelingen van Jezus). De Bergrede is m.i. ook een groepering van woorden des Heren.

Is de Bergrede niet méér dan de eerste prediking, die tot Jezus drijft (blz. 57, vgl. blz. 127), doch ook „grondwet van het Kon. Gods?" (cf. Schrijvers waardering van Jac., die juist zou passen in de eerste periode,

omdat hier de pasbekeerde Jodenchristenen naar Jezus gedreven moeten worden).

Is Jezus' Doop ook niet te verstaan als solidariteit met de zondaren? (blz. 29). – Is het juist, dat de Sadduceeën de nationalisten zijn? (blz. 118). Is de vraag van Johannes in de gevangenis niet ook te verstaan als aansporing tot gewelddadig politiek optreden? (blz. 151).

Zo zijn er meerdere vragen te stellen. Wij zijn dankbaar voor dit werk, waarin de Gereformeerde Nieuwtestamenticus een populaire samenvatting geeft van de resultaten van een leven van studie, gewijd aan het N.T.

G. HARTDORFF

HERMAN RIDDERBOS, *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament*, Kok N.V., Kampen 1955, 147 blz., f 3,90 (gebonden).

In dit geschrift behandelt de Kampense hoogleraar de vragen, die het wetenschappelijk onderzoek stelt in verband met het Schriftgezag.

Prof. Ridderbos wijst af de opvatting, alsof de Schrift van de goddelijke openbaring slechts de menselijke oorkonde, het menselijk getuigenis zou zijn, maar hij erkent ten volle de noodzakelijkheid van een nadere bezinning over de verhouding van Openbaring en Heilige Schrift, van Woord Gods en woord der mensen. Juist zij, aldus de auteur, die van de Schriften belijden „dat zij van God zijn", gevoelen de behoefte zich het openbaringskarakter van de Schrift nader in te denken, en zij achten het een mechanische isolering van het openbaringskarakter der Schrift, als dit alleen uit de formele uitspraken over haar gezag zou worden afgeleid. De betekenis van de Schrift en de aard van haar gezag zal alleen in het nauwste verband met de heilshistorie zelf kunnen worden onderscheiden.

Om redenen, die volgens Dr Ridderbos duidelijk zijn, beperkt hij zich in zijn verhandeling tot de Heilige Schrift van het Nieuwe Testament. Wij willen deze redenen billijken, maar menen toch, dat nu aan deze verhandeling iets wezenlijks ontbreekt; er is een te intrinsiek verband tussen O. en N. Testament, dan dat men ze afzonderlijk zou kunnen beoordelen.

Nadat de auteur een kenschetsing heeft gegeven van de nieuwere bezinning, van de Lutherse en de Gereformeerde opvatting, handelt hij over het verband van kanon en heilsgeschiedenis. Hij wijst er op, dat de apostelen in de geschiedenis des heils een geheel enige en onherhaalbare plaats innemen; de heilsmededeling staat niet los van de heilsgeschiedenis. Aan de schriftelijk-gefixeerde apostolische overlevering werd een gezag toegekend, dat de boeken van het Oude Testament bezaten. De geslotenheid van de kanon droeg voorlopig een kwalitatief karakter; aanvankelijk vond zij haar uitdrukking nog niet in een kwantitatief aantal geschriften. De kerk heeft, toen zij een kwantitatief afgesloten bundel als exclusieve kanon aanvaardde, niet de een of andere maatstaf aan de bestaande geschriften aangelegd, maar gehandeld overeenkomstig de structuur en de opzet van de in Christus verschenen goddelijke heilseconomie. De Schrift behoort zelf tot het proces der openbaring van de volheid des tijds. De grond voor de erkenning van de kanon ligt niet in

het geloof zelf, noch in het getuigenis van de Geest, maar is enkel en alleen gelegen in het a priori van de kanon zelf, d.i. de heilshistorische werkelijkheid, die aan de kanon ten grondslag ligt, en waaruit hij voortkomt. Het is de taak de „heilshistorische categorieën" op te sporen, waarvan de Schr. als de drie voornaamste noemt: het kerugma, de marturia en de didache.

Dit geschrift, dat weinig direct polemiseert, is een waardevolle bijdrage voor de bezinning aangaande het Schriftgezag, en kan er toe meewerken dat theologen van zeer verschillende nuancering meer met elkaar in een werkelijk gesprek komen. T. D.

KERKGESCHIEDENIS

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Kerkelijke Rangorde*, vert. door J. Wytzes. Serie „Klassieken der Kerk". Uitgeversmij. „Holland", Amsterdam 1953.

Gezien de enorme invloed die deze merkwaardige falsaris en plagiator „Pseudo-Dionysius" heeft gehad op de Kerk, allereerst in het Oosten maar, door Thomas van Aquino en zoveel anderen, ook in het Westen, was het wel duidelijk dat zijn oeuvre of althans een deel ervan in een serie als „Klassieken der Kerk" niet ontbreken kon. Ook is het begrijpelijk dat men het werk over de goddelijke hiërarchie heeft gekozen. Weliswaar zou men in bepaalde opzichten de verhandeling over de goddelijke namen bv. rijker aan inhoud kunnen vinden maar in feite is de invloed van de „kerkelijke Hiërarchie" misschien nog groter geweest; deze gedachten zijn a.h.w. in vlees en bloed van de Oosterse kerk overgegaan. De vertaling van Dr Wytzes verdient alle lof. Het is hem gelukt van het zware, pronkerige Grieks van het origineel zeer leesbaar Nederlands te maken; dat zoiets geen geringe prestatie is zal ieder moeten toegeven die dit origineel kent. Men zou hier zelfs kunnen spreken van „les défauts de ses qualités" en constateren dat het Hollands van deze vertaling stukken mooier is dan het Grieks van Pseudo-Dionysius.

Wanneer men deze Nederlandse Pseudo-Dionysius vergelijkt met de Duitse van Stiglmaier dan valt op dat de eerste vrij wat leesbaarder is dan laatstgenoemde; Stiglmaier is er echter beter in geslaagd een indruk van het origineel te geven. Dr Wytzes is af en toe niet vrij te pleiten van een overdreven purisme: zo had m.i. het woord „hiërarchie", dat immers in onze taal ook al lang burgerrecht verkregen heeft, veel beter kunnen blijven staan in plaats van vervangen te worden door het kleurloze „rangorde" waarin het element „hieros" niet is verdisconteerd. (Wil men per se een Nederlands woord dan ware een neologisme in de geest van „wijrangorde", of iets dergelijks, altijd nog te prefereren geweest. Een Nederlandse vertaler moet al heel rare buitelingen maken wil hij in het smeden van neologismen Pseudo-Dionysius overtreffen.) Dezelfde opmerking moet gemaakt ten aanzien van de term „hiërarch", die hier door „hogepriester" wordt weergegeven, wat allerlei ongeoorloofde oudtestamentische associaties opwekt. Inconsequent is het dan om „leitourgoi" met „liturgen" weer te geven, daar de nadruk hier juist niet valt op het

„liturgische" (in onze betekenis) van de ordo der diakenen maar op het „dienende". Maar dit zijn geringe „Schönheitsfehler" van een vertaling die over het geheel grote verdiensten heeft.

Ook over de inleiding kan veel goeds gezegd worden; ze is zeer helder, beknopt en populair gehouden, zonder oppervlakkigheid evenwel. Bij zijn beschouwingen over de verhouding Christendom-Neoplatonisme doet de schrijver, helaas, enigszins mee aan de „Griechen-hetze", die, ondanks waarschuwende stemmen, o.a. van Barth, nog steeds in de mode is: „Dat men gepoogd heeft een synthese te vormen tussen Christendom en Neoplatonisme is een van de grote vergissingen der mensheid geweest." Men kan inderdaad over de resultaten van deze synthese vaak minder enthousiast zijn maar moet toch toegeven, dat iets dergelijks zonder meer onvermijdelijk is geweest. Wat hier een „grote vergissing" wordt genoemd zou men hoogstens kunnen karakteriseren als een „noodzakelijk kwaad". Het Christendom had slechts *dan* zich vrij kunnen houden van Grieks-philosophische elementen wanneer het een obscure Joodse sekte was gebleven en zelfs dan nog met moeite. Een Christendom, dat wereldreligie werd en een zeker „imperialisme van de christelijke geest" ten toon spreidde, *moest* ook de philosophie wel in haar synthese betrekken en *de* philosophie was in de tijd vlak voor Justinianus het Neoplatonisme. Wanneer de dogmaticus met de Bijbel in de hand dit hele gedachtencomplex a limine afwijst is dat zijn goed recht, maar de historicus heeft geen recht om een historische noodzakelijkheid als een vergissing te betitelen. Kleine bezwaren als deze nemen echter niet weg dat de kerkhistoricus en ieder die belang stelt in de Oosterse kerk zeer dankbaar mag zijn voor deze goede vertaling van een der meest invloedrijke „klassieken der Kerk".

A. J. VISSER

OSKAR FARNER, *Huldrych Zwingli*, Zwingli-Verlag, Zürich. I. *Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre 1484–1506*, 1943, 340 S.; II. *Seine Entwicklung zum Reformator 1506–1520*, 1946, 488 S.; III. *Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte 1520–1525*, 1954, 615 S.

De schrijver, hoogleraar te Zürich, wiens naam reeds door menige studie over Zwingli en door zijn mede-arbeid aan een nieuwe uitgave van diens werken is gevestigd, is thans sedert verscheidene jaren bezig met een uitvoerige biographie van de reformator. Er zijn drie delen verschenen en er zullen er nog wel een of twee volgen. Deze levensbeschrijving is zo grondig en minutieus, dat men rustig kan aannemen dat vrijwel niets de onderzoeker is ontgaan. Ofschoon uiteraard bepaalde détails Zwitserse lezers meer belang inboezemen dan buitenlanders, kan toch verklaard worden dat de grote uitvoerigheid door de boeiende betoogtrant nergens vervelend wordt. Het bronnenmateriaal is overvloedig en degelijk bewerkt; tal van citaten, vooral van Zwingli zelf, zijn op uitstekende wijze in de tekst ingelast en in aantekeningen verantwoord. Met hetgeen vroegere onderzoekers, met name Walther Koehler, aan het licht hebben gebracht is op critische wijze rekening gehouden, maar ook talrijke nieuwe gegevens kon de schrijver aandragen. In het eerste deel worden Zwingli's

afstamming en jeugdjaren beschreven en krijgen wij een beeld hoe hij zijn weg zocht tussen via antiqua en via moderna in het scholastieke onderwijs. Het tweede deel behandelt zijn priesterjaren in Glarus, Einsiedeln en Zürich. Aan de hand van vele brieven stelt de S. ons in staat, ons een duidelijke voorstelling te vormen van Zwingli's studie der klassieken, humanisten en van de Bijbel. Hij toont aan dat Zwingli in de eerste tijd wel grote bewondering voor Luther heeft gehad, maar toch niet diep in diens geschriften is doorgedrongen en zijn eigen weg is gegaan, zodat van een scherpe tegenstelling in zijn houding tegenover Luther in latere jaren – welke sommigen aannemen – geen sprake is. Voor het begin van Zwingli's reformatorische werkzaamheid, in het derde deel, vormen diens preken de bron, te weten – bij gebrek aan oorspronkelijke manuscripten – voornamelijk afschriften, vervaardigd door toehoorders, en preekstoffen uit andere geschriften. Vrij van rhetoriek, in plastische taal, richtte de hervormer zijn evangelieverkondiging en zijn oproep tot bekering tot zijn gehoor, steeds actueel, op de man af, niet zelden met humor. Hoe het bij de godsdienstgesprekken, de afschaffing van de beelden en van de mis in Zürich is toegegaan wordt ons, ook al weer door vele welgekozen citaten, zo levendig voor ogen gesteld, dat wij de bewogenheid en de spanning onder het volk en zijn leiders bijna tasten kunnen. Rest ons nog te zeggen dat deze drie delen zijn versierd met een serie fraaie illustraties: portretten, prenten en kaarten. Wie over de persoon en het werk van Zwingli wenst te worden ingelicht zal, ook inzake détails, met dit boek niet bedrogen uitkomen. W. F. D.

HILDING PLEIJEL, *A Survey of the History of the Church of Sweden.* – Gleerupska, Universitetsbokhandeln, Lund 1952, 12 p.

HILDING PLEIJEL, *Die Erforschung des religösen Volkslebens in Schweden.* Opuscula Instituti Hist. – Eccl. Lundinensis, 3. Gleerupska, Universitetsbokhandeln, Lund, 1953, 16 p.

BENGT STROMBERG, *Liturgiska Termer i. äldre Svenska Urkunder.* Meddelanden från kyrkohistoriska Arkivet i. Lund, 10. Gleerupska, Universitetsbokhandeln, Lund, 1953, 26 p.

BERNDT GUSTAFFSON, *Socialdemokratien och Kyrkan 1881–1890.* Samløingar och Studier till Svenska Kyrkans Historia, 30. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm, 1953, 420 p.

ALLAN ARVASTSON, *Psalboksarbetet i Sverige vid slutet av 1800 – talet.* Samlingar och Studier till Svenska Kyrkans Historia, 31. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1954, 236 p.

Het eerste kleine geschrift van Hilding Pleijel is de overdruk van een kort, uitermate vlot geschreven overzicht der Zweedse kerkgeschiedenis, vroeger verschenen in Third World Conference on Faith and Order, Official Handbook.

Het tweede kleine geschrift van Pleijel, auteur van verschillende kerkhistorische werken, is een omschrijving van het belang en de methode van het historisch onderzoek van het godsdienstige volksleven in Zweden. Hoofdonderwerp is het Lutheranisme en wel omdat het nationale leven van Zweden daarop in veel sterker mate berust dan men zich veelal bewust is. Sociologisch – want dit is een gezichtspunt, althans een term, die schering en inslag is in deze uiteenzetting – heeft de grote kentering in de levensvorm van maatschappij en kerk in Zweden eerst in het begin der negentiende eeuw plaats gehad. Om nu te bewaren wat er aan namen, dialecten en religieuze volkskunde nog behouden en historisch te bewerken valt, is er een kerkhistorisch archief gesticht. Wij zijn benieuwd naar de vruchten, die dit verzamelcentrum in het belang van een vernieuwde aanpak der kerkgeschiedenis zal opleveren.

De lijst van liturgische termen, meest Latijnse, met Zweedse verklaring en een zeker aantal Zweedse met Latijnse weergave, plus de namen van heiligen met hun data, is door Strömberg samengesteld met het oog op de geldigheid resp. de vervanging daarvan in na-reformatorische documenten. De voornaamste bronnen zijn Du Cange en het m.e. glossarium voor Zweden en Finland van M. Hammerström. Het is niet ondienstig, dat de ,,Engelska helsen", d.i. salutatio angelica (Ave Maria) in deze lijst voorkomt; de Duitse vertaling: englischer Gruss heeft in het oude Nederlands wel aanleiding gegeven tot de vorm ,,Engelse groet" i.p.n. Engelegroet en zodoende sommige schrijvers lelijk op een dwaalspoor geleid. De lijst is beperkt van omvang.

Het grote boek van Gustafsson over de betekenis van het socialisme voor het leven der kerk is een goed voorbeeld van sociografische en statistische kerkgeschiedenis. Het socialisme kwam in 1881 Zweden binnen, het volgend jaar kwam een socialistische pers in actie en omstreeks het midden van de jaren 80 vormden zich steeds talrijker socialistische verenigingen of clubs. In 1889 ontstond de Zweedse Sociaal-demokratische Arbeiderspartij. Nagegaan wordt nu in dit omvangrijke boek, welke invloed het socialisme heeft gehad in de kerk, beschouwd als eveneens een vorm van sociale samenleving, vervolgens in de kerk, beschouwd als een godsdienstige instelling en tenslotte beschouwd als een – naar men meende – klasse-instelling. Terstond wordt dan gevonden, dat de houding van het socialisme t.o.v. de kerk in hoge mate negatief is. Dit is met name in de steden het geval, dank zij de organisaties en vervolgens ook daarbuiten, dank zij het werk der propagandisten of agenten, dat echter slechts moeizaam vorderde. De houding van de werklieden in het vrije bedrijf was in sterker mate negatief nog dan die van de meer ontwikkelde industrie-arbeiders, voor zover men daarvan toen kon spreken. Men kan echter aannemen, dat degenen, die lid van de socialistische partij of clubs werden, te voren ook reeds een negatieve houding ten opzichte van de kerk hadden of, m.a.w. godsdienstig weinig meer geïnteresseerd waren; de wèl geïnteresseerden deden niet mee. Tenslotte kan vastgesteld worden, dat ook in Zweden degenen, die zich in de kerk teleurgesteld voelden,

van de sociaaldemokratie verwachtten wat zij van elders hadden gehoopt doch tevergeefs. De betekenis van deze studie ligt m.i. meer in de methode dan in de resultaten, die niet zeer opvallend zijn, althans niet in algemene zin. Zij bestrijkt slechts een klein aantal jaren, maar die met reden gekozen zijn, en bevat een grondige verwerking van het beschikbare cijfermateriaal, dat in tabellen en grafieken in beeld is gebracht. Het is een typisch modern boek wat de vorm betreft, doch overtreft in wijsheid oudere boeken niet.

Arvastsons boek over de geschiedenis van het Zweedse Gezangboek is bijzonder interessant als vergelijkingsmateriaal met de lijdensgeschiedenissen en onophoudelijke en vaak weinig opbouwende critiek op dergelijke materie in ons eigen land. In Zweden had men sedert 1819 het naar aartsbisschop Wallin genoemde Gezangboek, goedgekeurd van hoger hand, maar niet opgelegd, waardoor het veelal naast het boek van 1695 werd gebruikt. Vooral van piëtistische kant werden er zakelijke en formele bezwaren tegen in gebracht. Dit had een particuliere revisie tengevolge door Prof. Thomander en Ds Wieselgren. Met het oog op dreigend separatisme van de piëtisten en verder wegens opkomende zendingsliefde wilde zelfs de Rijksdag een officiële herziening, doch daar kwam niet van. Op de eerste algemene kerkvergadering, die in 1868 plaats vond, werd door de Domdeken van Uppsala, Torén en de ouderling Torpadie opnieuw een revisie voorgesteld, waartoe eerst in 1883 door de koning een commissie werd benoemd. Hierin was Torén een der hoofdpersonen, naast hem U. L. Ullman, kenner der hymnologie, en de dichter C. D. Wirsén. Ullman had de opvatting, dat de zestiende en zeventiende eeuw de klassieke tijd voor het protestantse kerklied geweest waren en door hem kwamen er in de revisie dan ook verschillende liederen, vaak vertaald uit het Duits, voor den dag; bovendien huldigde hij het verstandige standpunt, dat de liturgie meer dan de dogmatiek leidinggevend bij de samenstelling en het dichten moest zijn, zonder dat hij bereid was, hier overigens een eigenlijke tegenstelling aan te nemen. Ook deze periode verliep langzaam; het ontwerp werd 1890 gedrukt en toen begon weer de critiek. Behalve piëtistische, was er thans ook Ritschliaanse critiek en wel van de zijde van de Stockholmer pastor primarius Fredrik Fehr, die integendeel veel onevangelische, sentimentele piëtistische en mystieke elementen er uit wilde hebben en aanbeval, met het maken of revideren van een kerkboek te wachten tot God werkelijke kerkdichters zou hebben doen opstaan! Beoordelingen van consistoriums en van de Theol. Faculteiten werden gevraagd en gegeven: resultaat was nogmaals een volkomen nieuwe revisie in 1896. Merkwaardig is vooral, dat bisschop Rundgren thans bepleitte, het Gezangboek van 1819 onveranderd te handhaven. De geschiedenis had dus, ondanks alle moeite, niet veel resultaat (thans is er een nieuw Gezangboek in gebruik) maar wel dit, dat door de revisies de voorraad liederen althans is uitgebreid met een goed aantal uit de klassieke periode. Uit het gehele verhaal krijgt men tal van levendige indrukken uit de algemene kerkgeschiedenis van Zweden in de negentiende eeuw.

J. N. Bakhuizen van den Brink

J. de Bruyn, *Thomas Chalmers en zijn kerkelijk streven.* Callenbach, Nijkerk, 1954. Prijs: f 7,50.

Een kerkhistorische studie over de man, die door zijn homiletische, sociaal-pastorale en kerkpolitieke arbeid zijn stempel gedrukt heeft op de Schotse kerk in de 19de eeuw. Te weinig heeft tot nog toe de historie van het Britse Christendom in de belangstelling van onze beoefening der kerkgeschiedenis gestaan. Deze studie over Chalmers kan dan ook in verschillend opzicht als een aanwinst worden beschouwd, temeer daar het onderwerp ook voor de Nederlandse kerkelijke verhoudingen belangwekkende aspecten biedt.

De beschrijving van Chalmers' persoon en werk getuigt van een diepgaande bestudering van de bronnen, die de auteur in Schotland heeft kunnen raadplegen. De gestalte van deze kerkvader wordt ons duidelijk voor ogen gesteld. Toch ware het te wensen geweest, dat aan het eigenlijke biografische gedeelte een beschrijving van de Schotse kerkelijke en sociale verhoudingen vóór en tijdens Chalmers' leven, welke de meeste Nederlandse lezers onbekend zijn, zou zijn vooraf gegaan. Trouwens de kerkelijke en maatschappelijke achtergrond waartegen Chalmers' leven zich heeft afgespeeld is al te onvolledig geschetst. Zo blijven de psychologische en sociologische verschillen, welke de tegenstelling tussen Moderates en Evangelicals in de 18de en eerste helft 19de eeuw hebben bepaald, onaangeroerd. Eenzelfde verwaarlozing van de dieperliggende beweegredenen kan worden opgemerkt in de overigens heldere weergave van de ,,disruption'' en de oorzaken, die daartoe hebben geleid. O.m. had hierbij de vraag moeten worden behandeld in hoever Schots nationalisme tegenover ,,Londen'' de ,,disruption'' heeft beïnvloed.

Ik noteer enige onnauwkeurigheden: ,,Moderates'' en ,,High Church Spirit'' worden ten onrechte met elkander in verband gebracht (p. 82); Jonathan Edwards worden eigenaardige denkbeelden toegeschreven, zonder vermelding waarin dan wel hun eigenaardigheid bestaat (p. 99); Owen, Baxter en Romaine waren geen Schotse theologen (pp. 101/3); à Brakel wordt geciteerd zonder vermelding van de aangehaalde tekst (p. 103).

Het is jammer, dat de schrijver naar aanleiding van zijn onderwerp zich niet heeft afgevraagd, waarin toch het schismatiserende element van het Gereformeerd Protestantisme is gelegen. R. Boon

PRATISCHE THEOLOGIE

Doopgezind belijden nu. Uitg. Mij Holland, Amsterdam, 1954, f 1,70.

,,*Doopsgezind belijden nu*'' is een uitgave van de ecclesiologische studiegroep ,,Geloven en Werken'', die gevormd wordt door een elftal jongere Doopsgezinde predikanten. In het boekje, waarvoor Prof. Dr W. Leendertz een *Woord Vooraf* schrijft, wordt in de *Inleiding* (van A. J. van der Linden) gesproken over hun bezorgdheid ten aanzien van de Doopsgezinde Broederschap in Nederland. Zij zien die Broederschap in gevaar

en luiden de noodklok. Het gevaar bestaat volgens hen daarin, dat de ,,ene Waarheid op de achtergrond is geraakt en heeft plaats gemaakt voor onverschilligheid aangaande de Waarheid, vrijbuiterij in het verkondigen en dilettantisme, als gevolg van volkomen ontbreken van theologische doordenking" (blz. 5). Zij menen dat deze gevaren bezworen kunnen worden door een gemeenschappelijke belijdenis, ,,wetenschappelijk verantwoord, oecumenisch gericht". Daarom geven zij hier ook een proeve van zulk een gezamenlijk belijden. Deze belijdenis, bestaande uit zes artikelen, is gericht naar het kerkelijk jaar, zodat de heilsfeiten tot hun recht komen. Aan elk der artikelen wordt dan een korte beschouwing gewijd, resp. aan *Advent* door H. D. Woelinga; *Kerstmis*, A. Veldstra; *Goede Vrijdag*, J. T. Nielsen; *Pasen*, H. B. Kossen; *Hemelvaart*, B. K. Homan en *Pinksteren*, J. P. Jacobszoon. Ten slotte schrijft L. Laurense over *Doopsgezinde Belijdenissen*.

Het is hier niet de plaats om mijn persoonlijke bezwaren tegen deze opzet naar voren te brengen, of mij te uiten over de vraag of een belijdenis noodzakelijk of zelfs maar gewenst is om aan de veelvormigheid van het doopsgezind geloven een einde te maken. En als er ten aanzien van de huidige situatie der Nederlandse Doopsgezinden van ,,les grands maux" gesproken moet worden – wat ik niet kan inzien –, dan zie ik nochtans in een belijdenis – noch in deze, noch in enige andere – ,,le grand remède".

Dit boekje, dat de toenemende invloed van Karl Barth op een deel van het doopsgezind predikantencorps verraadt, brengt niet steeds die ,,theologische bezinning" waartoe het herhaaldelijk opwekt. Wat hebben wij te denken, als wij op blz. 36–37 over het ,,zwaargeladen" sacrament, dat ,,objectieve geldigheid" heeft en ,,niet voor herhaling vatbaar" is, lezen: ,,Zo heeft de oude Kerk het uitgevochten, zo leert ons de nieuwste theologie"? En dat ,,Het Christendom is in de eerste plaats een intern-Joodse aangelegenheid" (blz. 14) vind ik op zijn zachtst gezegd nogal vreemd. Ten slotte – om slechts dit nog te noemen – in het stukje over *Doopsgezinde Belijdenissen* staan beweringen, die, naar het mij toeschijnt, nogal op gespannen voet met de historie staan.

Het wil mij vooral voorkomen, dat deze op zichzelf zo begrijpelijke cri de coeur der ecclesiologische werkgroep in de doopsgezinde broederschap van Nederland weinig weerklank zal vinden. N. VAN DER ZIJPP

S. H. SPANJAARD, *De Christusverkondiging aan de buitenkerkelijke mens* (diss.). J. B. Wolters, Groningen 1954, XII + 244 blz.

Weinig theologische dissertaties van de laatste jaren hebben zoveel stof doen opwerpen als die van Dr S. H. Spanjaard, tot voor kort de predikant voor het bijzonder kerkewerk in Groningen. De schr. heeft, alvorens deze arbeid af te sluiten, een soort verantwoording willen geven van de wegen, door hem en anderen in het moderne apostolaatswerk bewandeld. Wat Groningen betreft, vertoonde dit werk een geheel eigen type, dat tot bewondering en erkentelijkheid dwingt. Dr S. is een man van grote eruditie, die zijn belezenheid volledig dienstbaar heeft kunnen

maken aan de taak, waarvoor hij stond en welker vervulling hem zoveel vreugde schonk.

Het boek valt uiteen in een theologisch en een practisch deel. Het theologisch probleem van de Christusverkondiging wordt na een wat summier overzicht van de probleemstelling in het Nederlandse modernisme, toegelicht aan de figuren van A. Schweitzer, Neuenschwander en Bultmann. Schweitzers interpretatie van het Evangelie vanuit de eschatologie en diens reductie van de Christologie tot een alleen-ethische betekenis van Jezus, welke lijn bij Neuenschwander consekwent wordt doorgetrokken, wordt afgewezen. De schr. verwijt Neuenschwander zijn rationalisme, dat deze er toe brengt tegenover een „halfslachtige" neo-orthodoxie zijn neoprotestantisme te stellen, waarvan de bruikbaarheid voor de verkondiging overigens nog bewezen zal moeten worden (74).

Bultmann slaat een andere weg in, door nl. de ontmythologisering van het Evangelie als eis te stellen, waarop Dr S. uitvoerig in gaat en waarbij de vraag opgeworpen wordt, of de consekwentie van F. Buri, die een pleidooi houdt voor een verder gaande ontkèrugmatisering van het Evangelie wel te vermijden zal zijn (95).

Tegenover deze visies verdedigt de schr. zijn standpunt: aanpassing van de bijbelse boodschap zonder reductie. Ongetwijfeld ligt daar achter de worsteling om voor de verleiding, waarin de apostolaire werker kan komen, niet te bezwijken: de verleiding nl. om zich van de moeilijkheden te ontdoen door een niet adaequate vertaling van de boodschap. De critische vraag moet echter worden gesteld, of de woorden aanpassing en reductie in deze wel gelukkig gekozen zijn, omdat zij eigenlijk uitgaan van een probeemstelling, die door de schrijver zelf niet is gewild. Dr S. zet zich schrap tegen de methoden van Neuenschwander en Bultmann en werpt barricades op, die hier en daar nog al zwak schijnen. („Apostolaire ervaring heeft uitgewezen enz." (104)). Onverwachts past Dr S. zelf een soort reductiemethode toe, als hij te gemakkelijk het O.T. voor de Christusverkondiging voor niet-kerkelijken ter zijde schuift en dit pas in de didache aan de orde laat komen (121).

In het practisch deel worden op een boeiende wijze allerlei methoden van evangelisatiewerk besproken. Het woord „kunstgreep" (132) is niet gelukkig, beter ware hier van vindingrijkheid te spreken. In de tekening van de typen van buitenkerkelijken zit veel leerzaam materiaal. En daaruit blijkt ook overduidelijk, hoe moeilijk het is te spreken van „de" buitenkerkelijke mens (titel!).

Het theologische en het practische deel staan in een wat zwak verband. De lectuur van beide delen is boeiend. A. Dronkers

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

V. Morel O.F.M., *Inleiding tot de Theologie*. Paul Brand, Bussum 1955, 356 blz., geb. f 24,50.

P. G. Schrotenboer, *A new apologetics:* an analysis and appraisal of

the eristic theology of Emil Brunner. J. H. Kok, Kampen 1955, 224 blz., ing. f 5,90.

A. A. v. RULER, *Hoe functionneert de belijdenis?* H. Veenman & Zonen, Wageningen, 36 blz., ing. f 1,—.

P. SCHOONENBERG S.J., *Het geloof van ons doopsel I.* L. C. G. Malmberg, Den Bosch 1955, 229 blz., geb. f 8,50.

G. VAN DER LEEUW, *De Bijbel als boek,* 2e druk. H. J. Paris, Amsterdam 1954, 57 blz., ing. f 2,90.

J. H. VAN DEN BERG, *Over neurotiserende factoren.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1955, 27 blz., ing. f 1,50.

M. J. ELZINGA, *Heil en genezing.* G. F. Callenbach, Nijkerk, 103 blz., ing. f 3,50.

J. D. SCHAMS, *Waar stierf Jezus?* N.V. Kluwer, Deventer 1955, 136 blz., ing. f 3,95, geb. f 5,50.

H. J. KATER, *De positie van de vrijz. hervormden in de Ned. Herv. Kerk.* Verkrijgbaar bij: Ds A. Donker, Dwingeloo, 1955, 42 blz., ing. f 1,—.

H. C. TOUW, *Het Evangelie en de moderne mens.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1955, 63 blz., geb. f 2,50.

Dienstboek voor de Ned. Herv Kerk in ontwerp. Boekencentrum, Den Haag 1955, 424 blz., geb. f 5,50.

P. FAGEL, *Uit het hart van Brussel.* Boekencentrum, Den Haag 1955, 112 blz., ing. f 1,50.

G. P. KLIJN, *Kampvuur der Kerken,* Evanston 1954. Boekencentrum, Den Haag, 93 blz., ing. f 1,50.

Tweede vergadering van de Wereldraad van Kerken, Evanston 1954. Boekencentrum, Den Haag, 205 blz., ing. f 1,50.

P. J. ROSCAM ABBING, *Voortgezet zelfonderzoek.* Boekencentrum, Den Haag 1955, 89 blz., ing. f 3,—.

J. BOUMAN, *De verdraagzaamheid binnen de Islam.* Boekencentrum, Den Haag 1955, 31 blz., ing. f 0,90.

A. A. v. RULER, *Vertrouw en geniet.* J. N. Voorhoeve, Den Haag, 104 blz., geb. f 2,90.

ANDRÉ PARROT, *Op zoek naar een verzonken wereld.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1955, 125 blz., geb. f 7,50 (bij int. f 6,75).

W. AUGUSTINY, *Albert Schweitzer en wij.* W. Gaade, Delft 1955, 223 blz., geb. f 6,90.

P. VAN OVERZEE, *Het moderne humanisme in Nederland.* W. P. van Stockum & Zn., Den Haag 1955, 172 blz., geb. f 8,90.

HELMUTH THIELICKE, *Theologische Ethik,* II. Band, I. Teil. J. C. B. Mohr, Tübingen 1955, 644 S., ing. D.M. 33,40, geb. D.M. 37,40.

ED. SCHWEITZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern.* Zwingli-Verlag, Zürich 1955, 167 S., ing. Fr. 15,50.

WALTHER ZIMMERLI, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel.* Eine theologische Studie. Zwingli-Verlag, Zürich 1954, 75 S., ing. Fr. 8,50.

GOTTFRIED W. LOCHER, *Der Eigentumsbegriff als Problem evang. Theologie.* Zwingli-Verlag, Zürich 1954, 169 S., ing. Fr. 10,—.

Annalen van het Genootschap voor wetensch. philosophie, deel 22 en 23, 1952 en 1953. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen, 135 blz., ing. f 6,—.

G. Brillenburg Wurth, *Christelijke Zielszorg in het licht der mod. psychologie.* J. H. Kok, Kampen 1955, 332 blz., geb. f 9,75.

Christen zijn in de Nederlandse samenleving (Herderlijk schrijven). Boekencentrum, Den Haag 1955, 39 blz., ing. f 0,60, getalprijs f 0,35.

Studi e materiali di storia della religioni pubblicati della scola di studi storico-religiosi della universita di Roma. Anno 1953–54. Bologna, Nic. Zanichelli, 1955, 284 blz.

Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het O.T.*, 2e druk, herzien en uitgebreid. H. Veenman & Zonen, Wageningen 1954, 400 blz., ing. f 14,25, geb. f 16,—.

O. Noordmans, *Gestalte en Geest.* Uitg. Mij. Holland, Amsterdam 1955, 382 blz., geb. f 12,50.

F. J. Pop, *Belijdeniscatechisatie,* 4e, geheel gewijzigde druk. W. ten Have, Amsterdam 1954, 45 blz., ing. f 1,—, getalprijs f 0,75.

Ernst Jahn, *Religionsunterricht und Jugend-Seelsorge in psychologischer Sicht.* Quelle und Meyer, Heidelberg 1955, 178 S., geb. D.M. 12,50.

Walter Uhsadel, *Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre.* Quelle und Meyer, Heidelberg 1954, 202 S., geb. D.M. 14,—.

Theologische Revue, herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Universität, Münster, 51. Jahrg., nr. 1. Quelle und Meyer, Heidelberg 1955, 46 S., Jährlich 6 Hefte, halbjährlich D.M. 8,—.

Rufus Learsi, *Het Joodse Volk* van de verwoesting van Jerusalem tot onze dagen. J. M. Meulenhoff, Amsterdam 1955, 462 blz., geb. f 15,90.

S. J. Ridderbos, *Compromis.* Een historische studie over gebod en werkelijkheid. J. H. Kok, Kampen 1955, 153 blz., geb. f 5,75.

P. J. G. Gussen O.F.M., *Het leven in Alexandrië.* Van Gorcum & Comp. N.V., Assen, 140 blz., ing. f 6,90, geb. f 8,50.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Literaturzeitung, Januar 1955. L. Rost, Gruppenbildungen im Alten Testament; O. Söhngen, Der Weg des Kirchbautages von Hannover 1946 bis Erfurt 1954; Dedo Müller, Die Zukunft der Pastoraltheologie.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Oct.-Dec. 1954. A. Descamps, La carrière scientifique de Monseigneur Cerfaux; M. Verbaarschot, De iuridica natura impedimenti consanguinitatis in theologia et iure canonico a S. Petro Damiano usque ad Decretales Gregorii IX (ca. 1063–1234); L. Cerfaux, Les sources scripturaires de Mt. XI, 25–30.

The Harvard Theological Review, October 1954. Morton S. Enslin, A Gentleman among the fathers; R. Walzer, A Diatribe of Galen; F. Edward Cranz, The Development of Augustine's Ideas on Society Before the Donatist Controversy; Ralph Marcus, A Note on Origen, in Ev. Joannis XIX, 5; Roger Pack, St. Peter in Ammianus?

The International Review of Missions, April 1955. E. J. B., John R. Mott, 1865–1955; F. B. Welbourn, The Church and the Faculty; Harald von Sicard, Language and Theological Training in Africa; W. Perston, Christian Theology and Vedanta; E. F. F. Bishop, Desideranda

Islamica et Christiana; John Foster, Crosses and Angels from Fourteenth-Century China; Douglas Webster, P.T. Forsyth's Theology of Missions; Per Hassing, 'At Home' and 'Abroad' in the Missionary's Life; A. H. Dammers, Where should Missionary Recruits be Trained?; H. B. T. Holland, Oversea Service: An Experiment in Lay Responsibility; Norman Goodall, The Inter-Racial Conference of Church Leaders, Witwatersrand; Robert Smith, Israel at Evanston; The Bishop of Mombasa, After Mau-Mau – What?; A. R. Tippett, Anthropological Research and the Fijian People.

Wending, Maart 1955. E. L. Smelik, Jezus' zwijgen; A. de Froe, De gouden beker; Guillaume van der Graft, Beurtzang tussen Jona, de zeegodin en de kinderen; J. G. Bomhoff, De romans van F. Bordewijk; C. L. Patijn, Antwoord aan Dr Boerwinkel; E. de Vries, Wereldkerk en Voedsel. April 1955. H. Berkhof, Gereformeerden en Hervormden – een ontmoeting; C. A. van Peursen, In gesprek met Gabriel Marcel; O. Norel, Gabriel Marcel; M. Kamphuis, Menselijke en maatschappelijke noden en voorzieningen in het Amerika van vandaag; Reinhold Niebuhr, Ons vertrouwen is op God; P. Minderaa, Kroniek der Poëzie. Mei 1955. Guillaume van der Graft, De Vrijheid; E. L. Smelik, Hoe waren wij? Wie zijn wij? S. Rozemond, Eindrapport van de Staatscommissie vervanging armenwet; A. de Froe, De beker vloeit over; E. A. Payne, De Baptisten in de Sovjetunie; W. Barnard, Valsheden als stieren; Henriëtte L. T. de Beaufort, Itinerarium; W. Banning, Culturele Kroniek.

Opdracht, Dec. 1954. D. N. van der Neut, Kerstening van het Voorbereidend Hoger en Middelbaar Onderwijs; Bernard Youngman, De Agreed Syllabus in Engeland; P. Roest, De visualiteit in het godsdienstonderwijs (II); A. R. Hulst, Een atlas van de Bijbel; J. Haantjes, Les geven met Anthonie Donker; D. N. van der Neut, De wettelijke mogelijkheden.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, no 2, 1955. J. A. Drossaart Bentfort, Enige beknopte beschouwingen met betrekking tot de processen van de Here Jezus Christus en van de Apostel Paulus; J. Ridderbos, Het Sinaïetisch verbond en zijn plaats in de geschiedenis der Godsopenbaring; G. M. den Hartogh, Nog meer Caesaropapistisch.

Musica Sacra, April 1955. Willem Mudde, Het Ev. Luth. Gezangboek; Adalbert Schütz, De begeleiding van het gemeentegezang op het orgel (II); Willem Mudde, Nieuwe wenken voor cantor en organist (VIII).

Kerygma und Dogma, Januar 1955. Edmund Schlink, Weisheit und Torheit; Gerhard Gloege, Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem; Regin Prenter, Das Augsburgische Bekenntnis und die römisch-katholische Meszopferlehre; Peter Brunner, Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu De doctrina christiana; Wilfried Joest, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit.

Kerk en Eredienst, Maart 1955. L. Plooij, Het Paasfeest; A. R. Hulst, Priester en Profeet IV; G. J. v. d. Burght, Moderne Kerkbouw;

P. J. F. van Voorst Vader, De bouw van de Kerk te Eefde; H. J. Teutscher, Zending, Jonge Kerk en Huisdiensten.

Vigiliae Christianae, January 1955. Erik Peterson, Die Taufe im Acherusischen See; Francesco Lo Bue, Old Latin Readings of the Apocalypse in the „Wordsworth-White" Edition of the Vulgate; Robert M. Grant, The Chronology of the Greek Apologists; Pierre Nautin, Notes Critiques sur Irénée, „Adv. Haer", Lib. III; E. Evans, Tertullian Ad Nationes; J. de Wit, De Sulpicio Severo Observationes; D. Kuijper Ff., Lienis Regula.

Vox Theologica, Maart 1955. A. Hulsbosch O.E.S.A., De functie van de exegese en van de dogmatiek in de R.K. kerk; B. J. van Tent, Theologie van het Apostolaat: Theologia Gloriae of Theologia Crucis?.

Kerk en Theologie, April 1955. C. Brouwer, De Leer aangaande de Heilige Schrift; K. H. Miskotte, De triomf der genade; A. F. N. Lekkerkerker en G. C. van Niftrik, Kroniek.

Theologische Zeitschrift, März/April 1955. Carl A. Keller, Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja; Robert Morgenthaler, Statistische Beobachtungen am Wortschatz des Neuen Testaments; Heinrich Ott, Existentiale Interpretation als Problem der christlichen Predigt.

The Ecumenical Review, April 1955. Joseph Sittler, The Abiding Concern of the Church for the Jewish People; F. Ernest Johnson, The Jewish Question as an Ecumenical Problem; Göte Hedenquist, Bringing the Gospel to the Jews; Jacqueline Plantié, The rediscovery of Israel in Contemporary Catholicism; F. Lovsky, The Christian Hope and the Mystery of Israel; W. W. Simpson, Co-operation Between Christians and Jews; J. H. Oldham, John R. Mott.

De Heerbaan, Maart–April 1955. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, John R. Mott; Het Eeuwfeest van de Nieuw-Guinea Zending, Rede gehouden door H. J. Teutscher en G. P. H. Locher.

Theologische Literaturzeitung, Dezember 1954. E. Schlink, Die Hoffnung für die Welt; L. Fendt, Die Berneuchener; G. Dehn, Die einheitliche Textgestaltung v. Luthers Kleinem Katechismus; E. Fuchs, Entmythologisierung u. Säkularisierung; H. Chr. v. Hase, Zum Selbstverständnis der Diakonie.

BERICHTEN

Het achtste Congres voor Godsdienstgeschiedenis te Rome 17–23 April 1955

Rome oefent een onweerstaanbare trekkracht uit op ieder minnaar der historie. Want het is de stad, waar ruïnes, monumenten, openbare gebouwen en ontelbare kerken een „versteend" getuigenis afleggen van zeer verscheiden typen van geloof uit alle phasen van een geestelijke ontwikkelingsgang, die 2½ millenia omspant.

Geen wonder, dat het godsdiensthistorisch congres meer dan 400 deelnemers telde, afkomstig uit 21 landen, te weten Argentinië, België,

Czechoslowakije, Denemarken, Duitsland, Egypte, Engeland, Finland, Frankrijk, Hongarije, Ierland, Israël, Italië, Japan, Nederland, Noorwegen, Oostenrijk, Spanje, de Verenigde Staten, Zweden en Zwitserland. Natuurlijk varieerde de omvang van de delegaties nog al sterk. Italië leverde een groot contingent; de Duitsers vormden een sterke groep; de deelname uit Frankrijk was zeer bevredigend; de Nederlanders brachten het tot 40 deelnemers, incluis de dames; verder liepen er b.v. een enkele Czech en Fin rond, een paar Japanners en Spanjaarden, ook twee jongemensen uit India, die tijdelijk in Engeland gevestigd zijn. Dus belijders van verschillende godsdiensten en Christelijke confessies, in kameraadschappelijke sfeer bijeen, verenigd door de liefde voor de godsdienstgeschiedenis. Een geestdrift, vermengd met een geenszins verwerpelijk bijmotief: velen hebben zeker de zeldzame kans benut om de schoonheid van de ,,eeuwige stad'' te genieten.

Rome vervult haar gastvrouwelijke plicht met ,,grandezza''. Zij ontvangt in het ,,Palais des Conférences'', een gebouw in neo-klassieke stijl, gelegen in een park, destijds door Mussolini bedoeld als pompeus tentoonstellingsgebied en bereikbaar met een pas in werking gestelde métro, die er vanaf het station Termini een kwartier over doet.

De openingszitting op 17 April in de grote zaal van genoemd congresgebouw, die aan 1000 personen zitplaats verschaft, bood een feestelijke aanblik aan. Na het begroetingswoord van de voorzitter, prof. R. Pettazzoni, spraken de minister van onderwijs en de burgemeester van Rome er hun vreugde over uit, dat Rome als zetel van zulk een belangrijk congres was gekozen. Daarna hielden een Fransman, een Engelsman, een Duitser, een vertegenwoordiger van de Unesco en ondergetekende, als algemeen secretaris een korte toespraak.

Maandagmorgen 18 April begon de eigenlijke congresarbeid. De 10 secties – n.l. voor: de primitieve religie, het Verre Oosten, Iran, het Nabije Oosten, het Oude Testament, de klassieke wereld, het voorchristelijke Europa, het Christendom, de Islam en de Phaenomenologie – vergaderden in verschillende grotere en kleinere zalen. In elke morgenzitting kwamen vier geleerden aan het woord voor het doen van een korte wetenschappelijke mededeling. In principe hield elke sectie 5 zittingen, zodat men dus in de gelegenheid was 20 voordrachten aan te horen. Niemand kon er zich over beklagen, dat hij niet uit een zeer gevarieerd geestelijk menu kon kiezen. Bovendien vonden er in de namiddag twee algemene lezingen plaats, die gedeeltelijk aan het congresthema waren gewijd, gedeeltelijk andere onderwerpen behandelden, zoals de godsdiensthistorische betekenis van de handschriften van de Dode Zee (A. Dupont Sommer) en van de gnostieke literatuur uit Egypte (H. Ch. Puech). Het merendeel van de inleiders had zich gehouden aan het hoofdthema, nl. de goddelijke koning en het sacrale koningschap. Er bestond echter gelegenheid in de secties ook andere gegevens te bespreken.

Gelukkig was er gezorgd voor een tegenwicht tegen het zware wetenschappelijke voedsel. Op een zonnige dag maakte men een interessante excursie naar Ostia en naar Palestrina, waar de pas ontdekte

Fortuna-tempel werd bezichtigd. De avonden waren in beslag genomen door recepties: op het Kapitool, in het gebouw van de „Academia dei Lincei", in het Instituut voor het Nabije en het Verre Oosten, in het Nederlands Instituut, in Palazzo Farnese. Tevens een uitgezochte gelegenheid voor onderlinge kennismaking en het aanknopen van vriendschapsbetrekkingen.

De glans van het congres werd verder verhoogd door het verschijnen van een aantal publicaties: een dubbelnummer van het internationale tijdschrift „Numen"; de bibliographie voor 1953, die 148 blz. telt en 3500 titels van boeken, tijdschriftartikelen en recensies omvat en „Anthropologie religieuse", een bundel opstellen over de mensbeschouwing in verschillende godsdiensten, een boekwerk, dat dank zij een subsidie van de Unesco aan alle deelnemers kon worden aangeboden.

Vraagt men naar de betekenis van dit congres, zo laat zich daarover puntsgewijze het volgende zeggen: 1. van onberekenbare waarde is de onderlinge kennismaking der geleerden, niet alleen wegens de winst aan vriendschap, maar ook voor de bevruchting der studie; 2. evenmin valt de algemene culturele invloed van dit congres te vademen; op zichzelf onderstreept het reeds de waarheid, dat de godsdienst een hoogst gewichtige en onmisbare component van het cultuurleven vormt; 3. de organisatie, die dit congres bijeen riep, „The International Association for the History of Religions" (I.A.H.R.) heeft gewonnen aan samenhang en prestige. Dus vond men de moed voor het ontwerpen van ver-strekkende toekomstplannen: in 1957 een samenkomst van de Internationale Commissie, het besturende lichaam; in 1958 een congres te Tokyo, vooral voor het Oosten bedoeld en in 1960 het volgende internationale congres; 4. de eigenlijke winst leverden de discussies over het centrale thema op. Toch zal men moeten wachten tot het verschijnen van de „Proceedings" voordat men daarover een goed oordeel kan vellen. Bovenal zal het boekwerk, dat de volledige tekst gaat bevatten van alle referaten over het sacrale koningschap, een uniek overzicht bieden over de stand van het onderzoek. Voorlopig kan men opmerken, dat dit congres het oog gescherpt heeft voor de verschillende typen van sacrale koning, nl. *a*. de vorst, die heilig is door het bezit van bovennatuurlijke kracht; *b*. de koning, die zoon der godheid is; *c*. de koning, die tot zijn positie verkozen is door de godheid; *d*. de koning, die zijn gezag dankt aan zijn genialiteit. Steeds fungeert de sacrale koning als middelaar tussen goden en mensen. Hij ontleent zijn betekenis vooral aan het feit, dat hij drager is van het gezag. C. J. Bleeker

Bestuurders van het Haags Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst schrijven de volgende prijsvraag – om beantwoord te worden voor 1 Mei 1957 – uit:

„Het Haags Genootschap vraagt een onderzoek naar en beschrijving van de betekenis, die het Waalse element heeft gehad voor de theologie en het godsdienstig leven in Nederland."

Nadere inlichtingen zijn te bekomen bij Dr A. H. Haentjens, Heemsteedse Dreef 97, Heemstede.

Aan Professor Doctor JOHANNES THEODORUS UBBINK worden, bij zijn afscheid als Hoogleraar in het Nieuwe Testament aan de Rijksuniversiteit te Groningen, de in deze aflevering van het Nederlands Theologisch Tijdschrift bijeengebrachte artikelen opgedragen door enige van zijn vrienden.

INLEIDING

Geachte vriend en leermeester,

Gij beleeft een dag, die uw vrienden in het gelid brengt. Wij willen U zeggen – maar ook laten zien – hoezeer wij U waarderen.

De oude Cicero heeft gezegd, en hij kon ervan weten: „Idem velle atque idem nolle, ea demum vera amicitia est". Zo denken wij er ook over in onze betrekking tot U.

Daarvan getuigt reeds de volvaardige bereidheid der redactie van het ‚Nederlands Theologisch Tijdschrift' om dit ‚Ubbink-nummer' mogelijk te maken, waarmede zij ons aller dank heeft verdiend.

Het is hier wel de plaats om met een enkel woord te gedenken, wat hem, die in het middelpunt staat bij deze gelegenheid, onderscheidt. Tot hem immers mogen wij zeggen: In uw vrienden leeft het besef, dat vooral bij U is zichtbaar geworden.

Wij denken hier aan Uw werk, de exegese b.v. van Johannes, die welbewust eenvoudig is gehouden en het recht ook van de docta ignorantia niet verloochent. Ook in de Vertalings-Commissie voor het Nieuwe Testament bleek vaak, dat het godsdiensthistorisch onderzoek, dat in 1917 U in staat stelde te promoveren over ‚Het eeuwige Leven bij Paulus', voor consciëntieuze exegese een stimulans is, die niet kan gemist worden.

Achter dit alles ligt onmiskenbaar het diepe besef van het *dienend* karakter onzer studiën.

Inleiding en exegese hebben tot taak het levende Woord van het Nieuwe Testament tot zijn recht te doen komen.

Dat wilt gij en dàt willen wij allen. En wat wij niet willen, wilt gij

ook niet, nl.: het dienstbaar maken van onze studiën aan onze eigen geest.

Gij neemt afscheid van het ambt, dat U lief was, maar Uw ambt doet dat niet.

Tenslotte toch doceren niet wij, maar de waarheid, die uit dat levende woord in ons is gekomen.

Moge het U worden gegeven nog vele jaren die waarheid te dienen met woord en daad.

Waar uw vrienden U thans in dit ,Ubbink-nummer' uit de oude sfeer der universitaire werkzaamheid met hartelijke verbondenheid tegemoet treden, geven zij U te kennen, dat Uw afscheid geen scheiding kan wezen.

Om een regel te citeren uit een studentenlied: ,,semper coniungimur concordia''.

J. de Zwaan
J. H. Stelma
W. C. van Unnik
J. W. Doeve

OPMERKINGEN OVER HET DOEL VAN LUCAS' GESCHIEDWERK (LUC. 1:4)

DOOR

W. C. VAN UNNIK

Bilthoven

Toen de sindsdien zo beroemd geworden Arnold J. Toynbee ruim veertig jaar geleden een verzameling teksten uit antieke auteurs bijeenbracht om daardoor zijn lezers het historisch denken der Grieken te doen kennen [1]), keurde hij ook de inleiding van Lucas' evangelie (1:1–4) waardig om in deze collectie opgenomen te worden. Zo figureert de schrijver van het derde evangelie daar in de rij van Herodotus, Thucydides, Polybius, Dionysius van Halicarnassus en anderen. De vraag laat zich niet onderdrukken, of dit terecht geschied is: behoort het werk van Lucas naar de bedoeling van de schrijver inderdaad thuis bij de geschriften van hen, die naar eigen wens en anderer oordeel tot de geschiedschrijvers moeten gerekend worden?

Enerzijds kan het ons wel verwonderen Lucas in dit gezelschap geplaatst te zien. Niet zozeer, omdat zijn „rekenschap en verantwoording" door een in zeker opzicht betreurenswaardige-kortheid [2]) bij de anderen afsteekt, maar wel, omdat het toch langzamerhand gemeengoed van de N.T.-ische wetenschap geworden is, dat de evangeliën géén geschiedschrijving of biografie wilden geven, doch neerslag van de Christelijke prediking zijn. [3]) Zij allen – en het derde wordt niet geacht daarop een uitzondering te vormen – bieden naar aard en opzet een volkomen eigen litterair genre; hun doel was om het geloof in Jezus als de Christus te wekken en te versterken (Joh. 20:31).

Anderzijds echter zijn er een aantal feiten, die het juist ten aanzien van de schrijver van het derde evangelie onmogelijk maken om bij dit eerste oordeel te blijven staan. Juist door die voorrede

---

[1]) A. J. Toynbee, *Greek historical thought;* in eerste uitgave verschenen in de „Library of Greek thought" te London kort voor de eerste wereldoorlog; in 1952 met enkele aanvullingen als „Mentor-book" te New York.

[2]) Dit valt sterk op, wanneer men de brede inleidingen van andere historici er naast legt; vgl. ook aant. 9.

[3]) Uit de vele citaten, die dit zouden kunnen bewijzen, mogen alleen genoemd worden: P. Feine-J. Behm, *Einleitung in das Neue Testament* [9], Heidelberg 1950, S. 13; G. Sevenster, *De oud-christelijke literatuur*, in: J. H. Waszink-W. C. van Unnik-Ch. de Beus, *Het oudste Christendom en de antieke cultuur*, Haarlem 1951, dl. II, blz. 40.

immers onderscheidt Lucas zich op markante wijze van de andere evangeliën. Het materiaal, dat Cadbury en Klostermann ter toetoelichting verzamelden [1]), brengt duidelijk aan het licht, dat deze keurig gestyleerde aanvang in opzet en woordkeus een hellenistisch karakter vertoont. [2]) Door de opdracht aan Theophilus [3]) (herhaald in Hand. 1:1) geeft de schrijver te kennen, dat hij zich aan de litteraire gewoonten van zijn tijd conformeert en dat hij een echt boek had aan te bieden, geen onbeholpen verzameling vrome verhalen. Bovendien mag men niet over het hoofd zien, dat hij op zijn evangelie een ,,tweede boek" (Hand. 1:1) volgen deed en dit unicum onder de N.T.-ische geschriften vertoont een, wat men zou kunnen noemen, ,,kerkhistorisch karakter", zodat het wel begrijpelijk is, dat Dibelius sprak van ,,der erste christliche Historiker". [4])

Hoe moet men zich nu de zaak denken? Er bestaat m.i. wel eens het gevaar, dat men deze vraag ontloopt door gescheiden behandeling van Ev. en Hand. (in de meeste moderne commentaren is de uitlegging van deze beide boeken aan verschillende personen toevertrouwd). Toch is deze scheiding met het oog op Hand. 1:1 niet te handhaven, want uit overeenkomstige gevallen, zoals bijv. Josephus, *c. Apionem* II 1, blijkt duidelijk, dat ,,het eerste boek" niet wil zeggen ,,een boek, dat ik vroeger vervaardigd heb", maar ,,het eerste deel van een samenhangend werk". Men zal, ook al houdt men rekening met de totaal verschillende problemen, die de uiteenlopende stof in beide boeken biedt, meer dan tot dusver – ook al zijn er uit-

[1]) H. J. Cadbury, *Commentary on the preface of Luke*, in: F. J. Foakes Jackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, London 1922, vol. ii, p. 489–510; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* [2], Tübingen 1929, S. 1–2.

[2]) K. H. Rengstorff, *Das Evangelium nach Lukas* [6], Göttingen 1952, S. 13.

[3]) Deze ons overigens onbekende figuur wordt als κράτιστε aangesproken. Men heeft er terecht op gewezen, dat ditzelfde epitheton (over de betekenis zie Cadbury, *l.c.*, p. 505-507) ook door Josephus, *c. Ap.* I 1 gebruikt wordt t.o.v. zijn ,,beschermheer" Epaphroditus. Maar om deze parallellie is het wel interessant hierbij ook de nadere karakterisering, die Josephus in *Ant.* I pr. 2 geeft, in aanmerking te nemen: ,,Ik zag er tegen op, zulk een gewichtig onderwerp (nl. de geschiedenis van het Joodse volk) in een andere dan onze eigene taal te behandelen. Maar er waren sommigen, die uit verlangen om onze geschiedenis te leeren kennen, mij tot dien arbeid aanspoorden; voornamelijk Epaphroditus, een man die alle wetenschappen liefheeft, maar vooral in de geschiedenis belang stelt. Dit kan ons niet verwonderen, als wij bedenken, dat hij zelf in gewichtige zaken betrokken is geweest en, te midden van velerlei lotswisselingen, niet alleen zijn uitstekenden aanleg, maar ook zijn onwrikbare liefde tot de deugd heeft doen kennen. Aan hem dan gehoor gevende, die steeds dezelfde edelmoedige bescherming verleent aan elk, die wat goeds en nuttigs poogt tot stand te brengen... heb ik met nieuwen moed de hand aan het werk geslagen" (hier en in het vervolg wordt de Nederlandse vertaling van W. A. Terwogt, *Al de werken van Flavius Josephus*, Dordrecht 1868–1873 gegeven; de Griekse tekst is die van S. A. Naber in de Bibliotheca Teubneriana).

[4]) M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951, S. 108–119 (opstel van 1948).

zonderingen [1]) – Ev. en Hand. onder één gezichtspunt moeten zien, zodat het ,,historische deel'' in de beschouwing van het geheel geïntegreerd wordt.

Deze vraag naar de verhouding van Ev. tot Hand. en omgekeerd wordt door verschillende Duitse onderzoekers – ik denk hierbij aan Bultmann, Käsemann en Conzelmann [2]) – in dier voege beantwoord, dat men de toevoeging van Hand. ziet als een teken van een grote geestelijke klimaatsverandering in het jonge Christendom. Men schrijft immers, zo drukt Käsemann zich uit, geen geschiedenis van de kerk, wanneer men dagelijks het einde verwacht. De eschatologische spanning is gebroken, men rekent met een lange tijdsduur; het Christus-gebeuren is ,,initium christianismi'' geworden en in Hand. ziet men terug op het ideaalbeeld van de kerk in haar eerste begin. De vraag, of dit een juiste beoordeling van Hand. genoemd moet worden, moet hier achterwege blijven. De vermelding van deze solutie werd alleen hier ter sprake gebracht om te doen zien, dat hier een belangrijk probleem ligt, welks oplossing van verstrekkende betekenis blijkt te zijn.

Tegen deze achtergrond is het wel van gewicht om uit de veelheid van vragen, die de korte proloog oproept [3]), een naar voren te halen en wel die over het doel. Lucas geeft dat duidelijk aan in de woorden: ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν; waarbij de nadruk valt op ἀσφάλειαν. [4]) Daarbij zal het, waar Lucas ook in zijn evangelie op historische samenhang wijst (2:1, 3:15), niet ondienstig zijn om dit gedeelte van de proloog te zetten tegen de achtergrond van de antieke historiographie. Met name een vergelijking met bepaalde passages uit het werk van Lucas' (jongere) tijdgenoot Josephus biedt een mogelijkheid om de contouren van deze doelstelling scherper te zien. In dit opstel moet de behandeling tot dit onderdeel beperkt blijven. Een volledige behandeling van Lucas' geschied-

---

[1]) Zoals H. J. Cadbury, *The making of Luke-Acts*, London 1927; R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*, Zürich 1948; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1954.

[2]) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* 1953, S. 462–463; E. Kaesemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, LI (1954), S. 136–138; H. Conzelmann, *a.a.O.*

[3]) De nauwkeurige bepaling van vele door Lucas gebezigde woorden is nog steeds omstreden, zoals blijkt uit de commentaren (behalve de reeds in aant. 4 genoemde zie men vooral: M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc* [3], Paris 1927; J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, London 1930, en: F. Vogel, *Zu Luk. 1, 4*, in: Neue Kirchliche Zeitschrift XLIV (1933), S. 203–205, vooral over de betekenis van κατηχήθης).

[4]) Hierbij moge worden opgemerkt, dat het artikel van K. L. Schmidt, in: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, Stuttgart 1933, Bd. I, S. 503, s.v. zeer kort en volkomen onvoldoende is.

werk in verband met de historiografie van de Oudheid blijft nog een desideratum, ook, of misschien wel: vooral, na de gedeeltelijke aanvat van dit probleem door Dibelius in zijn ,,Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung''. [1])

Nadat Josephus zijn ,,Bellum Judaicum'' voltooid had ,,niet voor lezers, die genot beoogen, maar voor zulken, die de waarheid liefhebben'' [2]), heeft hij zijn ,,Archaeologie'' te boek gesteld, omdat hij meende, dat de oude geschiedenis van het Joodse volk wel op de belangstelling van ontwikkelde Romeinen en Grieken zou mogen rekenen. Het eerste grote werk in zeven boeken stelde hij op, omdat er zoveel tegenstrijdige berichten in omloop waren en omdat men, om de Romeinen te vleien of uit haat tegen de Joden, allerlei onwaarheid verteld had; hij als ooggetuige wil nauwkeurige geschiedenis geven (*B.J.* I prooemium). In de inleiding op de ,,Archaeologie'' geeft hij het volgende voor ons doel belangrijke getuigenis: ,,Zij, die zich aan de beschrijving der geschiedenis wijden, worden daartoe niet door een en dezelfde, maar door vele en zeer uiteenloopende redenen bewogen. Sommigen ondernemen deze wetenschappelijke arbeid om hun welsprekendheid te toonen en daardoor roem te behalen. Anderen nemen die taak op zich, – eene taak niet zelden te zwaar voor hunne krachten, – om hun te behagen wier daden zij beschrijven. Daar zijn er ook, die zich geroepen en verplicht gevoelen, om gebeurtenissen, waarvan zij getuigen waren, in het rechte licht te plaatsen. Velen is het uiteindelijk te doen, om belangrijke gebeurtenissen aan de vergetelheid te ontrukken en tot nut van allen openbaar te maken (εἰσὶ δ' οἵτινες ἐβιάσθησαν ὑπ' αὐτῆς τῆς τῶν πραγμάτων ἀνάγκης, οἷς πραττομένοις παρέτυχον, ταῦτα γραφῇ δηλούσῃ περιλαβεῖν· πολλοὺς δὲ καὶ χρησίμων μέγεθος πραγμάτων ἐν ἀγνοίᾳ κειμένων προύτρεψε τὴν περὶ αὐτῶν ἱστορίαν εἰς κοινὴν ὠφέλειαν ἐξενεγκεῖν. In het vervolg zet hij uiteen, dat het niet alleen belangrijk is de Wetgeving van de Joden te kennen (onder vermelding van de vertaling van de LXX op instigatie van Prolemaeus II), maar ook de verdere geschiedenis: ,,Wat al buitengewone gebeurtenissen vindt men in deze boeken vermeld, wat al wisselvalligheden van den oorlog, uitstekende bedrijven van veldheren, merkwaardige staatsomwente-

---

[1]) M. Dibelius, *a.a.O.*, S. 120–162 (een verhandeling van de Heidelbergse Akademie van 1944, gepubliceerd in 1949).

[2]) *B.J.* I pr. 12, § 30 τοῖς γε τὴν ἀλήθειαν ἀγαπῶσιν, ἀλλὰ μὴ πρός ἡδονὴν ἀφορῶσιν. vgl. ook *B.J.* VII 11, 5, § 455 περὶ τῆς ἀληθείας δ' οὐκ ἂν ὀκνήσαιμι θαρρῶν λέγειν ὅτι μόνης ταύτης παρὰ πᾶσαν τὴν ἀναγραφὴν ἐστοχασάμην

lingen! Doch vooral kan men uit deze geschiedenis leeren, dat zij, die den wil van God volgen en de voorschriften zijner wet niet durven overtreden in alles ongeloofelijk voorspoedig zijn en van God als belooning een groote mate van geluk te verwachten hebben", terwijl de overtreders rampspoedig zijn; bovendien liet Mozes het verheven wezen Gods uitstekend kennen.

Wanneer men de hier opgesomde motieven vergelijkt met die van andere geschiedschrijvers in de Oudheid [1]), dan blijkt wel, dat deze mededelingen van Josephus representatief te achten zijn. In die tijd vierde de rhetorica hoogtij en er zijn, b.v. in het geschrift van Lucianus „Hoe men geschiedenis moet schrijven", komische gevallen van de behandeling van historische onderwerpen louter als oratorische exercitie met geweldpleging aan de juistheid van gebeurtenissen en omstandigheden.[2]) Ook de lofrede op personen of steden bracht menigmaal allerlei historische zaken ter sprake, waarbij de waarheid onder de begeerte naar verheerlijking zwaar in de verdrukking kwam. Josephus is het, zoals hij expliciet schrijft, om waarheid en nut te doen. Geschiedenis was voor de Ouden niet eenvoudig een „nuntia vetustatis" (Cicero, *de or.* II 9, 36). Men wilde ook door aangename vorm van mededeling, door het inlassen van aardrijkskundige details en curieuse voorvallen zijn lezers behagen, al mocht dat niet het hoogste geacht worden, maar beoogde men ware voorstellingen te geven.[3]) Vooral echter wilden de geschiedschrijvers „nut" stichten: Polybius I 35, 9 καλλίστην παιδείαν... πρὸς ἀληθινὸν βίον τὴν ἐκ τῆς πραγματικῆς ἱστορίας περιγινομένην ἐμπειρίαν; Diodorus Sic. I 1, 4 πρὸς ἁπάσας τὰς τοῦ βίου περιστάσεις χρησιμωτάτην... εἶναι τὴν ταύτης (τῆς ἱστορίας) ἀνάληψιν. Uit de geschiedenis waren grote lessen te trekken, voor de een vooral op politiek of strategisch gebied, voor anderen op het terrein van de persoonlijkheidsvorming of het religieuze leven.[4]) Vermaningen of lofredenen

---

[1]) Uit de uitgebreide literatuur over dit onderwerp (zie ook Dibelius, *a.a.O.*) zij slechts genoemd: F. Halbfas, *Theorie und Praxis in der Geschichtsschreibung bei Dionys von Halikarnass*, diss. Münster 1910; P. Scheller, *De hellenistica historiae conscribendae arte*, diss. Leipzig 1911; P. S. Everts, *De Tacitea historiae conscribendae ratione*, diss. Utrecht 1926.

[2]) Men beschreef b.v. veldslagen in het Oosten met materiaal aan de Griekse omstandigheden ontleend. Op de scholen werd historische stof als „oefenmateriaal" voor de welsprekendheid beschouwd, zie de verontwaardiging van Josephus, *c. Ap.* I 10 φαῦλοι δέ τινες ἄνθρωποι διαβάλλειν μου τὴν ἱστορίαν ἐπικεχειρήκασιν, ὥσπερ ἐν σχολῇ μειρακίων γύμνασμα προκεῖσθαι νομίζοντες κατηγορίας παραδόξου καὶ διαβολῆς. Hierbij is niet gedacht aan redevoeringen, die door historici in hun verhaal werden ingelast, want dit werd volkomen gebillijkt; vgl. Dibelius, aant. 11 en bijv. de werkwijze van Josephus in zijn behandeling van allerlei Oudtestamentische geschiedenissen.

[3]) Vgl. Scheller, *l.c.*, p. 72–73 en Everts, *l.c.*, p. 12 nt. 2 voor bewijsplaatsen.

[4]) Scheller, *l.c.*, p. 73–78.

voegde men op gepaste momenten in; het ingrijpen van een bovennatuurlijke macht door voortekenen of wonderen wordt telkens vermeld; ook achten sommigen het noodzakelijk om θάμβος en πάθος bij hun lezers te wekken (al beschouwt Josephus blijkens een excuus in *B.J.* I prooemium 4 dit strijdig met de wetten der geschiedenis). Op deze wijze moest de geschiedenis van een bepaald volk of persoon als belangrijk en de moeite waard beschreven worden; en dat het onderwerp gewichtig was, liet de rechtgeaarde geschiedschrijver niet na in het licht te stellen.

Nadat Josephus zijn hoofdwerken geschreven had, zijn de aanvallen tegen het Jodendom niet geëindigd. Als verdediging van de oudheid van zijn volk en de juistheid van zijn geschiedenis schreef Josephus daarop zijn ,,Contra Apionem'', waarin hij opnieuw rekenschap van zijn methodische beginselen geeft. Tegen de betrouwbaarheid van de Griekse geschiedschrijving voert hij aan, dat er geen officiële optekeningen uit de oudste tijden zijn, waardoor allerlei schrijvers totaal verschillende mededelingen doen, terwijl voor Josephus τῆς μὲν γὰρ ἀληθοῦς ἐστι τεκμήριον ἱστορίας, εἰ περὶ τῶν αὐτῶν ἅπαντες ταὐτὰ καὶ λέγοιεν καὶ γράφοιεν (I 26); bovendien legden zij zich meer toe op de schone vorm dan de waarheid. [1]) Daartegen legt hij zelf nadruk op de grote zorgvuldigheid, waarmee de oude oorkonden bij de Joden bewaard zijn, en op hun onderlinge overeenstemming. Wat zijn ,,Bellum'' betreft, deze heeft hij aan hen, die zeer goed van alles op de hoogte waren, nl. Vespasianus, Titus en Archelaus, durven toezenden, die ἅπαντες ἐμαρτύρησαν ὅτι τῆς ἀληθείας προύστην ἐπιμελῶς (I 52) [2]). Op dit feit, dat zijn bericht een *waar* verhaal biedt, legt hij in de volgende passage sterk de nadruk (I 53–57). Hij heeft immers kunnen handelen naar de regel: δεῖ τὸν ἄλλοις παράδοσιν πράξεων ἀληθινῶν ὑπισχνούμενον αὐτὸν ἐπίστασθαι ταύτας προτερον ἀκριβῶς, ἢ παρηκολουθηκότα τοῖς γεγονόσιν ἢ παρὰ τῶν εἰδότων πυνθανόμενον [3]), omdat hij was πολλῶν μὲν αὐτουργὸς πράξεων, πλείστων δ'αὐτόπτης γενόμενος, ὅλως δὲ τῶν λεχθέντων ἢ

---

[1]) Vgl. Josephus *c.Ap.* I 24 οἱ γὰρ ἐπὶ τὸ γράφειν ὁρμήσαντες οὐ περὶ τὴν ἀλήθειαν ἐσπούδασαν, καίτοι τοῦτο πρόχειρόν ἐστιν ἀεὶ τὸ ἐπάγγελμα, λόγων δὲ δύναμιν δὲ ἐπέδειχνυτο.

[2]) Vgl. I 50 τοσοῦτον μοι περιῆν θράσος τῆς ἀληθείας, ὥστε πρώτους πάντων τοὺς αὐτοκράτορας τοῦ πολέμου γενομένους Οὐεσπασιανὸν καὶ Τίτον ἠξίωσα λαβεῖν μάρτυρας.

[3]) Dit was naar de regel van Thucydides I 22, 5; voor invloed van deze Griekse geschiedschrijver op Josephus zie: H. Drüner, *Untersuchungen über Josephus*, diss. Marburg 1896, S. 1–34 en E. Stein, *De woordenkeuze in het Bellum Judaicum van Flavius Josephus*, diss. Leiden 1937, blz. 12–14, 58–68; vgl. ook de spottende opmerking van Lucianus, *Ver. Hist.* I 4 γράφω τοίνυν περὶ ὧν μήτε εἶδον μήτε ἔπαθον μήτε παρ' ἄλλων ἐπυθόμην.

πραχθέντων οὐδ' ὁτιοῦν ἀγνοήσας (I 53–55). M.a.w. zijn kennis, zijn werkwijze staan borg voor de waarheid van zijn berichten, die door zijn tegenstanders vals beoordeeld, maar door het getuigenis van hooggeplaatsten bevestigd worden.[1]) Het inroepen van deze μάρτυρες is essentieel voor het betoog.

Ofschoon Plummer indertijd sprak van ,,superficial similarities between this preface and Jos. *Con. Apion.* i'' en ze afdeed met de opmerking: ,,The resemblance hardly amounts to remarkable coincidence, and such similarities are common in literature'' [2]), meen ik toch, dat de vergelijking van betekenis is, niet om van een zekere ,,afhankelijkheid'' te gaan spreken, maar wel omdat de uitvoerige mededelingen van Josephus een iets bredere uitwerking geven voor de tamelijk lapidair geformuleerde voorrede van Lucas. Door vergelijking immers wordt zichtbaar, welke mogelijkheden er voor Lucas waren en welke positie hij kiest.

Naar antieke maatstaf gemeten was er geen bezwaar tegen om het tweedelig werk van Lucas een geschiedenis te noemen. Daarbij was het zijn doel niet om zichzelf de roem van welsprekendheid te verschaffen of een loflied op mensen te geven, maar om de ἀσφάλεια te doen kennen. Zijn werk diende niet om op aangename wijze nut te stichten, voorbeelden te geven, levenslessen met of zonder godsdienstige strekking uit te delen, doch wilde de ἀσφάλεια τῶν λόγων in het licht stellen, was dienstbaar aan die λόγοι (waarbij men kan aarzelen, welke nuance dit heeft; het kunnen ,,praatjes'' zijn, maar staan toch ook in verband met de λόγος vs 2 prediking, vlg. Hand. 10:36v. [3])). Deze ἀσφαλεια wijst in de richting van de ἀλήθεια, waar Josephus de nadruk op legt. Het is typerend, dat men de pijlers, waarop Josephus het bewijs van de ,,waarheid'' laat steunen hier terug vindt: *a.* het berust op de αὔτόπται (waarbij ἀπ' ἀρχῆς nadrukkelijk gebruikt wordt [4])); en zou de toevoeging ὑπηρέται τοῦ λόγου hier niet bijzondere zin voor de ,,predikers'' hebben?) [5]); *b*) vele anderen hebben dit al gedaan en Lucas' werk is daarmee niet

---

[1]) Vgl. ook Josephus *Vita* 65, § 336–339, 359–367, waar in § 365–366 enkele brieven van Agrippa meegedeeld werden.

[2]) A. Plummer, *St. Luke* [5], Edinburgh 1922, p. 5.

[3]) Over dit stuk als samenvatting van de apostolische prediking zie C. H. Dodd, *The apostolic preaching and its developments*, London 1936.

[4]) Vgl. Hand. 1:21–22, 10:36–41; in het verhaal is niets, wat buiten αὐτόπται (vgl. daarover Cadbury, *Commentary*, p. 498–500) omgaat en ruimte voor fantasie laat.

[5]) Vgl. Hand. 6:4; het wijst er immers op, dat de ,,ooggetuigen'' zich als ondergeschikten aan de λόγος hebben dienstbaar gesteld (over ὑπηρέτης zie: W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T.* [4], Berlin 1952, s.v.).

in strijd, doch in overeenstemming [1]); *c.* zelf heeft hij het nauwkeurig nagegaan in overeenstemming met de regel van Thucydides (vgl. blz. 328 aant. 3); *d.* ook Lucas heeft zijn ,,getuigen'', want het is opvallend, welk een bijzondere rol dit woord in Hand. speelt.[2])

Nu is er echter een opmerkelijk feit: Lucas gebruikt niet het woord ἀλήθεια, maar ἀσφάλεια. Dit geeft een andere nuance aan zijn proloog. De ,,waarheid'' was reeds uiteengezet in de werken van zijn voorgangers (vs 1–2), maar bij hem ging het om ,,de onwankelbaarheid''. Men heeft hiervoor gewezen op een plaats bij Xenophon, *Mem.* IV 6, 15 [3]). Daarin wordt over de werkwijze van Socrates gesproken: ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου en gezegd, dat Homerus Odysseus een ἀσφάλης ῥήτωρ genoemd heeft ὡς ἱκανὸν αὐτὸν ὄντα διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους. Aan de ἀσφάλεια is dus eigen, dat zij door wat algemeen aanvaard en erkend wordt, zekerheid geeft. Bij Josephus [4]) betekent het woord meestal eenvoudig ,,veiligheid'', maar in *Ant.* XVIII 9, 3, 329 ziet men een verschuiving van betekenis: niemand zal zich aan bedrog schuldig maken, wanneer hij de rechterhand gegeven heeft, zoals ook niemand meer wantrouwen koestert tegen hem, die hij van boos opzet verdenkt εἰ τοιᾶσδε ἀσφαλείας δόσις γενοίτο; hier is het ,,onderpand van veiligheid'' [5]), dat aan zijn onzekere bange vermoedens een eind maakt. Ook in Hand. 21:34, 22:30 en 25:26, waar τὸ ἀσφαλές gebruikt wordt, staat dit woord tegenover allerlei tegenstrijdige uitspraken en vermoedens als datgene, wat volkomen betrouwbaar is. Cadbury en Klostermann hebben uit enige papyri parallellen gegeven [6]), die duidelijk aantonen, dat het

---

[1]) Uit κἀμοι blijkt duidelijk, dat vs 1 geen critiek op voorgangers bevat, maar dat Luc. zich op één lijn met hen stelt. – Dit punt van de ,,overeenstemming is m.i. bij de bestudering van het Synoptisch vraagstuk niet genoeg in aanmerking genomen. Het kan, zoals uit een vergelijking van parallelle passages bij Josephus blijkt, rustig met verschillen in details gepaard gaan.

[2]) Men zie 1:8, 22 enz.; met *dit* aspect van ,,getuige'' is natuurlijk niet het gehele gebruik in Hand. verklaard, want het heeft veel meer schakeringen, maar wel moet men óók dit aspect in het oog houden.

[3]) Zo bijv. Lagrange en de woordenboeken van Liddell-Scott en W. Bauer.

[4]) Zie H. J. Thackeray, *A Lexicon to Josephus*, Paris, s.v.

[5]) In de rechtsterminologie komt het voor als ,,pledge, security'', zie Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon* [9], Oxford 1940, vol. i, s.v.

[6]) Cadbury, *l.c.*, p. 509, Klostermann, *a.a.O.*, S. 3. Aangezien de laatste commentator alleen enkele parallelle woorden, maar niet het verband aanhaalt en andere uitleggers ze niet vermelden, mogen de teksten hier meegedeeld worden, omdat ze voor de gedachtengang in de tekst belangrijk zijn. P. Giss. I 27: de schrijver heeft indirect vernomen van een slaaf van de heer Apollonius, die uit Memphis gekomen was εὐαγγελίζοντι τὰ τῆς νείκης αὐτοῦ καὶ προκοπῆς. οὗ ἕνεκα ἐπιτηδὲς πρός σε ἔπεμψα ἵνα τὸ

het tegendeel van onzekere praatjes, geruchten, twijfel is. Dit is zeer ,,to the point''. Lucas wil niet eenvoudig prediken, de uitbreiding van het Christendom beschrijven of een apologie van de Christenen geven (in deze richting heeft men meestal het doel, met name van Handelingen, gezocht), maar twijfel aan de juistheid van τῶν πεπληροφορημένων, het heilswerk van Christus, wegnemen, Theophilus en andere lezers *tot volle zekerheid* brengen.

In dit verband verdient de onderstelling, die Mulder met klem naar voren gebracht heeft [1]), grondige overweging. Hij meent, dat Theophilus een zgn. godvrezende geweest is, een man, die op de rand tussen heidendom, Jodendom en nu Christendom leefde. Hoe dit ook zij, de voorrede van Lucas wijst duidelijk aan, in welke richting men zien moet om de aard en opzet van zijn werk te begrijpen. Het zal goed zijn, wanneer men voor het bepalen van het eigensoortig karakter zowel van het derde evangelie als van Handelingen hiermede sterker rekening gaat houden dan tot heden het geval is.

ἀσφαλὲς ἐπιγνῶ καὶ στεφανοφορίαν ἄξω καὶ τοῖς θεοῖς τὰς ὀφειλομένας σπονδὰς ἀποδῶ. – P. Amh. 131 ἕως ἀν ἐπιγνῶ τὸ ἀσφαλὲς τοῦ πραγματος περὶ οὗ κατέπλευσα ἐπιμενῶ, ἐλπίζω δὲ θεῶν θελόντων ἐκ τῶν λαλουμένων διαφεύξεσθαι (nb. deze tegenstelling) – P. Amh. 132 antwoord aan een zoon, die onzeker is, hoeveel hij de werklieden betalen moet ἐπίγνωθι οὖν τὸ ἀσφαλὲς τί Πολεῖς διδοῖ τοῖς αὐτοῦ καὶ σὺ δός. Deze papyri worden alle in de eerste helft van de tweede eeuw gedateerd.

[1]) H. Mulder, *Theophilus de ,,Godvrezende''*, in: Arcana Revelata, Kampen 1951, blz. 77–88 (al meen ik in tegenstelling met hem, dat in Luc. 1:4 niet de strikte betekenis van ,,kerkelijk onderricht'', doch de algemene van ,,vernemen'' heeft).

L'ÉVANGILE DE LUC; UN MOYEN DE PRÉDICATION DE LA MISSION CHRÉTIENNE PRIMITIVE

DOOR

J. W. DOEVE

Holwierde

En quel genre littéraire doit-on classer les évangiles? Sont ils des biographies de Jésus, ou des collections d'anecdotes le concernant? La critique, notamment la critique de la forme (*die Formgeschichte*) a répondu: ni l'une ni l'autre, mais, les évangiles sont un genre *sui generis*.[1]) Et pourtant, quand on lit les évangiles on ne peut pas se détacher tout à fait de l'impression d'avoir à faire à quelque chose de biographique. Il est vrai qu'il-y-a des différences entre la littérature biographique grecque et les evangiles, mais cela n'a rien à faire avec le fait que dans les évangiles on trouve l'histoire de la vie d'une personne; dans deux des évangiles synoptiques on trouve même l'histoire précédant à la naissance de la personne dépeinte. Maintenant, je crois qu'il n'est pas suffisant de se demander si les évangiles répondent aux mesures de la biographie grecque, mais qu'on doit se demander aussi quelle était l'intention des évangélistes quand ils écrivirent leurs évangiles. Si vraiment ils ont voulu écrire des biographies de Jésus, alors il faut être prudent pour déclarer que leurs productions ne sont pas des biographies. En ce cas, on peut dire que les évangélistes ont créé un type de biographie qui se distingue du type de la biographie grecque. Mais c'est toute autre chose que d'affirmer que leurs écritures ne seraient pas des biographies, mais un genre *sui generis*.

Dans ce qui suit je veux faire quelque remarques à propos de l'Evangile de Luc. Dans le livres des Actes, l'auteur – d'après moi Luc – nous raconte, qu'à Troas, pendant la nuit, Paul eut une vision. Nous la connaissons: la vision de l'homme macédonien, qui lui fit la prière: ,,Passe en Macédoine, secours-nous!" (XVI, 9). Cette vision a eut des conséquences. Paul est parti en Macédoine, en Europe, et là il a prêché l'évangile de Jésus-Christ. Plus que jadis l'évangile rencontrait la culture graeco-romaine. Il est vrai, que le monde de ce temps était le monde de l'hellénisme, mais on ne doit pas se représen-

---

[1]) Voir par exemple: Bultmann, *Gesch. d. Syn. Trad.*, pp. 225 ss.; Michaelis, *Einleitung*[2], p. 22).

ter ce monde comme une unité, aussi peu que la Renaissance à la fin du Moyen-Age a été une unité. Nous pouvons parler d'une Renaissance italienne aussi bien que d'une Renaissance hollandaise; et c'est l'état de l'intelligence de la population d'une certaine région que influe sur l'apparence d'un grand mouvement cultural dans cette région. Un mouvement culturel, en outre, a sa plus grande influence sur la haute société spirituelle. Sous beaucoup de rapports l'homme de l'Asie Mineure doit être resté le même en dépit de l'hellénisme; et ceci s'applique aussi à l'homme de la région Syro-Palestinienne et à l'homme de l'Egypte.[1]) Prêcher l'évangile à Antiochia Pisidiae, à Iconium, à Lystre, à Derbe doit avoir été autre chose que de prêcher l'évangile, non seulement sur l'Aréopage, mais aussi à Philippi et à Corinthe, parce que l'homme au point de vue spirituelle y était différent. Ce n'était pas en Asie Mineure mais sur l'Aréopage, qu'on a adressé à Paul ces paroles: ,,Que veut dire ce discoureur?" (Actes XVII, 18). Ceci a été, tout au moins partiellement, la conséquence du fait, que l'intelligence grecque n'a pas compris Paul. Paul était un Juif, et sa méthode juive de discuter et de prêcher l'évangile[2]) doit avoir paru obscure pour l'intelligence grecque. Selon moi, la prédication de l'évangile en Grèce a placé Paul et ses colloborateurs devant le problème de savoir comment atteindre l'homme cultivé de ces temps. Je ne dis pas, que les gens cultivés de ces temps demeuraient spécialement en Grèce. Cela n'était pas le cas. Mais je crois bien que c'est là que Paul et ses collaborateurs ont envisagé le problème.

C'est un des collaborateurs de Paul, à savoir Luc, qui a résolu le problème d'un point de vue spécial. C'est à dire à l'égard des cercles cultivés de cette époque. Il était en rapport avec un certain Théophile, un homme de haute naissance ou un haut fonctionnaire si l'on en croit son titre (*kratistos*). Au moins, il le réprésente comme si ce Thêophile était quelqu'un de sa connaissance. Mais si nous en croyons les commentateurs qui supposent que ce Théophile est une personne fictive, rien ne serait toutefois changé! Car en ce cas le fait subsiste que Luc s'adresse à des cercles dans lesquels on trouve des hommes qui peuvent se nommer à juste titre *kratistos;* ce sont les *equites* et les senateurs et, dans le temps de Néron aussi les préfects de l'Egypte. Ce Théophile, personne réelle ou personne fictive, est un homme qui a été informé au sujet de Jésus et du christiniasme primitif (Luc I, 4

[1]) Voir par exemple: R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times*, 1949, p. 97.
[2]) Voir e.a. mon *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen, 1954.

κατηχήθης). Ceci ne veut pas dire que Théophile soit déjà chrétien, ou, du moins, demi-chrétien. Car κατηχέω ne signifie plus que: donner des informations (voir par exemple Actes XXI, 21 et 24!). Et Luc lui-même dit, que Théophile est encore hésitant, car il a besoin de certitude. Comment persuader cet homme? Eh bien, Luc emploie un moyen qui doit impressionner Théophile. Il devient historien et il écrit une biographie de Jésus, persuadé qu'un tel livre persuadera Théophile!

Luc, a-t-il eu raison de croire qu'une biographie de Jésus impresionnerait Théophile? Je le pense bien. L'historiographie est une partie spécialement importante de la littérature en prose de l'époque de l'hellénisme. Polybie (ca 200–120 a. C.), Diodore Sicule (ca 25 a. C.), Nicolas le Damascène (secrétaire d'Hérode le Grand), Pompeie Trogue (pendant la règne d'Auguste, qui, lui-même écrivait en latin) sont seulement quelques uns d'une série d'historiographes, qui ont écrit pendant cette époque. Outre ces historiographes il y avait des chroniqueurs comme Erasosthène de Cyrène, Apollodore d'Athène, Sosibie Lakon, Castor de Rhode, Dionyse d'Halicarnasse et Thallus. Et une branche spéciale et favorite fut la biographie. Nous nommons seulement Clearche de Soli, Antigone de Caryste, Satyre d'Alexandrie et le grand biographe qui vécut dans la période d'aprés Luc: Plutarque de Chaeroné.[1]) Il me semble impossible d'expliquer une si grande production d'historiographie s'il n'y avait pas un vif intérêt pour la connaissance de l'histoire dans les cercles cultivés.

On lisait les écrits de littérature historique. Pourquoi? Je crois qu'il y avait différents motifs. On a voulu apprendre comment le présent est sorti du passé; mais il y avait aussi des motifs religieux et moraux. Le père de l'histoire, Hérodote, a déjà fait plus que raconter seulement des histoires. Il oppose la grandeur des dieux à la faiblesse de l'homme et il montre les résultats du péché de la *pleonixia* des Perses.[2]) Et la biographie, cette branche spéciale de la littérature historique, fut très appropriée à l'enseignement moral. Plutarque, de qui nous restant encore 50 *bioi*, lui-même a dit, qu'il n'a pas écrit premièrement comme historien, mais pour l'amour des caractères dont il voulait faire les portraits et en considération

---

[1]) Voir: H. Preisker, *Neutestam. Zeitgesch.*, 1937, pp. 26ss.; R. H. Pfeiffer, *History of N.T. Times*, pp. 104ss.

[2]) Voir: E. Fascher, *Antike Geschichtsschreibung als Beitrag zum Verständnis der Geschichte*, dans: Theol. Lit. Zeitung, 1952, col. 641ss.

des leçons morales qui sortent de l'histoire.[1]) Luc, quand il résolut d'écrire une biographie, prit une forme de la littérature historique, dont il pouvait prévoir qu'on la lirait et qui lui donnait non seulement la possibilité de faire l'énumération d'une série de faits, mais encore la possibilité de donner de l'enseignement religieux enveloppé sous la forme de l'histoire.

Naturellement il fallait que l'historiographie satisfait à certaines conditions. Il était nécessaire que des recherches exactes fussent faites avant d'écrire le livre. Et Luc nous assure qu'il les a faites avant d'écrire son *logos* (ce mot peut signifier ,,livre'', mais on l'employait spécialement dans le sens de ,,livre d'histoire'', voir: Liddell-Scott s.v.), Luc I, 3. En outre, il fallait qu'on tachât de trouver l'importance des événements et de montrer les rapports entre eux. Et ici nous nous heurtons à la faiblesse de Luc et des autres évangélistes. Ils négligent à certains points de vue de nous montrer les rapports entre les faits et le marche de l'histoire. Mais ceci ne veut pas dire qu'ils n'ont pas été des historiens et que leurs livres n'appartiennent pas au genre historique mais forment un genre *sui generis*. Tout au plus peut on dire que sur ce point de la biographie grecque les évangiles n'y sont pas des exemples très bien réussis. Toutefois il faut admettre que le développement de l'histoire n'est pas tout à fait absent dans les évangiles; et en aucun cas chez Luc! Il est intéressant de voir sur ce point comment Luc a changé la tradition de l'homme à la main sèche. (Luc VI, 11). Matthieu (XII, 14) et Marc (III, 6) parlent ici de la mort de Jésus, tandis que Luc dit seulement: ,,Ils se consultèrent sur ce qu'ils feraient à Jésus''. Evidemment, Luc ne veut pas prèsqu'au commencement de son récit des actes de Jésus parler déjà de sa mort. Et, pour nommer encore une singularité de Luc sur ce rapport: chez Matthieu et chez Marc nous trouvons trois annonciations de la passion de Jésus, après la confession de Pierre, mais chez Luc nous les trouvons en IX, 22, 44; XII, 50; XIII, 32; XVII, 25 et XVIII, 31.

Une autre singularité de Luc, qui est la conséquence de son désir d'être historien, est la multitude des matières hors de l'histoire de la passion. Chez Marc l'histoire de la passion prend 40 pct de son livre, chez Matthieu 31 pct, chez Jean 40 pct, et chez Luc seulement 23 pct! Et ce fait est en concordance avec sa communication qu'il

---

[1]) Proème de la Vie d'Alexandre; cf. Dr B. A. van Groningen, *De literatuur van het Oude Hellas*, 1950, p. 101; H. J. Rose, *A Handbook of Greek Literature* [3], 1948, pp. 408s.

avait fait des recherches exactes sur toutes les choses relatives à Jésus depuis leur origine (I, 3).

En outre, il est important que Luc se soit servi en son *proemium* de la terminologie comme nous la trouvons chez un historien comme Thucydides: Luc I, 3 καθεξῆς σοι γράψαι, cf. Thucydides II, 1 et V, 261 γέγραπται δὲ ἑξῆς; Luc, I, 3 ἀκριβῶς, cf. Thuc. I, 22². Cela montre, selon moi, que Luc a voulu être historien. Un autre trait de ce genre est la circonstance que Luc s'appuie sur *l'autopsie* (I, 2). Hérodote, déjà, s'appuie sur ce principe (II, 29; III, 115), et c'est aussi le cas avec Thucydides (I, 22²), Polybie (III, 4¹³) et Josèphe (c. Ap. I, 10). Luciane peut s'en moquer (I, 4). A cet égard il est important de voir que Luc désigne ses auteurs comme ,,ministres de la parole''. C'est à dire que ces gens étaient accoutumés à transmettre par tradition les choses concernant Jésus. Ceci raffermit leur exactitude en tant qu'auteurs et la véridicité de leurs communications.

Voyons encore quelques autres particularités de Luc. Il nous dépeint l'histoire précédant la naissance de son héros, la naissance elle-même, une histoire de sa jeunesse et ses débuts. Et ceci autrement que chez Matthieu et Marc, qui nous communiquent seulement le thème de la prédication de Jésus (Matth. IV, 17 et Marc I, 14s). Chez Luc Jésus fait ses débuts avec une allocution comme à l'occasion d'une entrée en fonctions (IV, 16–30). A partir de ce moment Jean-Baptiste est relégué au second plan et l'histoire de sa mort a été faite, encore autrement que chez Matthieu et chez Marc, subordonnée à l'histoire de Jésus (comp. Marc VI, 16–29, où la mort de Jean-Baptiste n' a pas de rapport avec l'histoire de Jésus, avec Matthieu XIV, où cet auteur construit une relation de cet événement avec l'histoire de Jésus dans vs. 12, et avec l'indication sobre et subordonnée à l'histoire de Jésus chez Luc dans IX, 7ss.). Puis, Luc nous raconte les faits et gestes de son héros et finalement sa passion humaine et son apothéose divine. Dans son récit il y a des traits qui nous montrent que Luc avait la conscience d'écrire pour des gens avec une éducation grecque. Il y a des synchronismes (II, ls.; III, 1ss.); entre les synoptiques, c'est seulement Luc qui emploie les mots σωτήρ (I, 47; II, 11), σωτῆρια (I, 69, 71, 77; XIX, 9); σωτήριον (II, 30; III, 6); et il se sert du titre κύριος. En XXIII, 2 il explique la désignation Messie-Christ avec βασιλέυς; en II, 26 avec κύριος. De plus il y a le rôle que jouent les femmes dans cette évangile: Marie, Elisabeth, Anne, et voir ensuite: VII, 11ss., 36ss.; VII, 1ss.; X, 38ss.; XI, 27; XIII, 10ss.; XVIII, 1ss.; XXI, 1s.;

XXIII, 27ss., 49; XXIV, 10. Je crois, que Luc a intercalé ces matières dans son évangile parce que la femme jouait un rôle important dans le monde de l'hellénisme.[1]) Selon moi, tout cela porte à croire que Luc a voulu écrire une biographie de Jésus, destinée a être lue par des cercles de gens de bonne éducation.

Il y a encore un point. Luc commence son évangile avec le mot ἐπειδῆπερ. Cela ne signifie pas ,,quoique'', mais ,,parce que''. Ceci veut dire, que Luc n'exprime pas premièrement sa critique touchant d'autres essais d'écrire l'histoire de Jésus. Naturellement il a eu sa critique et je crois que cette critique a été celle que les autres récits touchant Jésus n'étaient pas approprieés à être lus dans les cercles cultivés dans le monde de l'hellénisme. Et ceci, il veut le corriger; mais cette correction est au fond une amélioration. Le fait que la biographie concernant Jésus existe déjà lui donne la franchise d'écrire, lui aussi, une biographie; et cette biographie doit être une biographie améliorée, destinée à certains cercles. Il voit clairement les possibilités que donne la biographie de Jésus par rapport à l'homme cultivé du monde de l'hellénisme. Mais si cette biographie veut atteindre son but et veut être un moyen de mission appropriée, elle doit satisfaire à certaines règles. Je crois que l'intention de Luc a été d'écrire un tel livre. Et je crois aussi que Luc, se trouvant dans la difficulté de donner une reproduction sincère de ses matières de tradition issues du monde semitique et, à coté de cela, d'écrire un livre qui puisse satisfaire les lecteurs cultivés de cette époque, a atteint son but. Luc a voulu prêcher l'évangile à l'homme grec et pour atteindre ce but il a choisi la forme de la biographie. A ce point de vue nous pouvons appeler son évangile un moyen de prédication de la mission chrétienne primitive.

---

[1]) Voir: Preisker, *Nt. Zeitgesch.*, pp. 21ss.; Pfeiffer, *History of N.T. Times*, p. 101.

DE VERKONDIGING DER OPSTANDING NAAR JOHANNES BIJ R. BULTMANN

DOOR

J. H. Stelma
Bloemendaal

In zijn Theol. Studiën (34, 1952) schreef K. Barth over R. Bultmann, „ein Versuch ihn zu verstehen". Bultmann heeft ons het begrip „verstaan" in het bijzonder van het N.T. na aan het hart gelegd, zegt Barth, en elk wakker theoloog is er mee bezig en zal er voorlopig mee bezig blijven. „Maar," voegt hij er dan aan toe, „wat mij verontrust is telkens weer dat hij een schrijver is, die zelf niet zo gemakkelijk te verstaan is. Hij wellicht nog minder dan de schrijvers van het N.T. Geen theologisch schrijver spreekt zoveel over verstaan en geen schijnt er zoveel last van te hebben dat hij misverstaan wordt." Hij verwondert er zich over dat zovelen die over Bultmann schreven òf zo gemakkelijk met hem instemmen òf hem veroordelen, terwijl hij zelf zo moeilijk zijn houding bepalen kan. Hij heeft de indruk dat de meesten er niet zoveel meer van begrijpen als hij zelf, maar dat zij maar doen alsof. Het kan overmoedig lijken wanneer men het desondanks waagt iets over Bultmann's opvattingen te zeggen.

Het is niet mijn bedoeling om te gaan discussiëren over de theologie van Bultmann. Op een klein onderdeel van zijn studie wil ik slechts mijn aandacht richten, nl. op hetgeen hij in zijn commentaar op het Joh. evangelie (Kritisch-exeg. Kommentar, 13e druk 1953) en in zijn Theologie des N.T. (1951) schrijft over de opstanding. Het kan m.i. nuttig zijn zich daarin te verdiepen, omdat misschien juist bij de opstanding de bijzondere visie van Bultmann typisch aan het licht treedt. Zijn opvattingen zijn daarom bijzonder belangwekkend omdat hij tegelijk Nieuw-Testamenticus, exegeet van professie en systematicus van formaat (aldus K. Barth) is. Hoewel hij zich ernstig moeite geeft om zijn visie te confronteren met de hedendaagse philosophie en tot wederzijds begrip te geraken, krijgt men niet de indruk dat hem dat overal gelukt. Ik denk aan de discussie met K. Jaspers (Die Frage der Entmythologisierung, 1954), die hem als philoloog en historicus prijst, maar een slecht theoloog vindt. Zijn critiek richt zich voornamelijk op het feit dat men bij Bultmann een vermenging van philologische exegese en theologische „Glaubens-

aneignung" vindt (p. 30v.v.). Tenslotte gaat het Bultmann om de vraag van het geloof en dat kan nooit de vraag van de natuurwetenschap of van de philosophie zijn.

Wanneer men in de commentaar van Bultmann het gedeelte over de opstanding opslaat (Joh. 20), dan ziet men dat dit geen nieuw hoofdstuk is, maar een onderdeel van het geheel: „Passion und Ostern" (18^1–20^{29}). Dat is typerend. Het kruis is volgens B. reeds de „verhoging", die in de opstanding nader verkondigd wordt. Kruis en opstanding zijn geen bijzondere heilsgebeurtenissen, maar vormen één geheel in het kader van Jezus' verschijning. Kerstmis, Goede Vrijdag, Pasen, Pinksteren hangen ten nauwste samen. Men moet Jezus' sterven als zodanig geen speciale heilsbetekenis toekennen, maar zien als uiterste consekwentie van zijn gehoorzaamheid aan zijn Vader.

a. In Joh. 20 kan men om te beginnen twee verhalen onderscheiden, een van Petrus en de discipel die Jezus liefhad (vs 3–10), dat van de evangelist stamt; en een Maria-verhaal (vs 1 en 11vv. uit de traditie; vs 2 van de redacteur). De schrijver put uit een overlevering die weer verschilt van de bron van de Synoptici. Hoewel hier niet op de constructie van de verhalen ingegaan kan worden, moet wel opgemerkt worden van hoe groot belang voor het verstaan van de stof het inzicht in de samenstelling daarvan is. Bultmann kan ons in dit opzicht reeds veel leren.

De pointe van het eerste verhaal ligt in de verhouding van de beide discipelen. B. ziet in de beide figuren de representanten van het Joden- en Heiden-christendom. „Aus Judenchristen besteht die erste Gemeinde der Gläubigen, erst nach ihren kommen die Heidenchristen zum Glauben. Aber das bedeutet kein Vorrang jener; sachlich stehen beide den Auferstandenen gleich nahe, ja die Bereitschaft zum Glauben ist bei der Heiden grösser als bei den Juden: der Lieblingsjünger ist schneller zum Grabe gelaufen als Petrus." Hier vindt men een voorbeeld van exegese die m.i. terecht veel critiek ontmoet, omdat het een symbolische interpretatie is, die te weinig recht doet aan de persoonlijk-historische vorm van het gegeven.

b. Belangrijker dan het voorgaande is echter hetgeen nu volgt in het verhaal van Maria. Bultmann onderstreept de woorden: μή μου ἅπτου. Maria mag Jezus niet aanraken, zij mag nog niet met hem in gemeenschap treden, voordat zij hem erkend heeft als degene, die boven de aardse beperkingen verheven is, bij de Vader. In dit:

„raak mij niet aan" ligt een critiek op de paas-verhalen in het algemeen (Mt. 28; Luc. 24), waar het gaat over de lichamelijke aanraking met Jezus.

De evangelist bestrijdt de werkelijkheid van de vertelde paasverhalen niet, maar even duidelijk geeft hij hier en in de Thomasgeschiedenis te verstaan, dat de gebeurtenissen op zich zelf nog niet tot het echte opstandingsgeloof brengen. „Die Form der der real-welthaften Erscheinung des Auferstandenen, die ja (30) unter die σημεῖα einbegriffen werden, haben nur den relativen Wert wie die σημεῖα überhaupt, und ihre eigentliche Bedeutung ist eine symbolische." Bultmann verwijst dan naar de plaatsen waar gesproken wordt over de betekenis der σημεῖα. (De wonderen zijn eng verbonden met de geschiedenis van Jezus als degene, die de werkelijkheid van God openbaart. Zij bewijzen echter niet dat Jezus de Messias is. De reactie van de mensen kan evenals bij de verkondiging van het woord zowel positief als negatief zijn.)

...Als de beroering met lichamelijke handen verboden is, hoe kan dan het zien met de lichamelijke ogen geoorloofd zijn? vraagt Bultmann. Is dat dan ook geen aardse waarnemingswijze?

De opgestane geeft Maria dan ook niet de opdracht de discipelen te melden, dat hij opgestaan is en ook hun verschijnen zal, maar zij moet van hem zeggen: „Ik vaar op tot mijn Vader en uw Vader, tot mijn God en uw God." Het ware opstandingsgeloof, concludeert Bultmann, is dus, dat dit geloofd wordt en daardoor de aanstoot van het kruis overwonnen is. Het is niet een geloof aan een tastbare in deze wereld plaats hebbende demonstratie van de opgestane. Het opstandingsgeloof wordt aangeduid door de aangehaalde woorden: „Ik vaar op...". De Vader van Jezus is God! en God is door hem tot Vader der zijnen geworden." Welk een werkelijkheid dat voor Maria Magdalena betekent, blijkt uit haar boodschap die zij tot de discipelen richt, dat zij den Heer (κυρίος) gezien had en dat hij haar dit gezegd had. (κύριος is de titel voor de opgestane.)

c. De evangelist geeft in 19–23 het verhaal van de verschijning aan de discipelen, dat hij in zijn bron gevonden heeft. Hij redigeert het en geeft het weer als een symbolische weergave en als vervulling van de belofte (14^{18}).

Er wordt niet gereflecteerd over de wijze waarop Jezus tot de discipelen komt door de gesloten deur. Het verhaal wil de gedachte inscherpen, dat de opgestane en de gekruisigde één zijn. Het gaat om de vervulling van de belofte: „Ik kom tot u". De ogen van de

discipelen gaan open voor wat zij reeds hebben: „die Osterstunde”. De zin van het verhaal is: na de droefheid van het afscheid is er nu de vreugde (16^{20}vv.) van het wederzien. De pointe is, dat de vervulling van de belofte zich eindelijk daarin uit, dat de discipelen de Heilige Geest ontvangen (vs 22). Pasen en Pinksteren vallen samen. De discipelen ontvangen de volmacht om het gericht, dat zich aftekent met Jezus' komen in de wereld, te voltrekken. Zij representeren de gemeente van Christus.

d. De geschiedenis van de verschijning aan Thomas moet voor de evangelist een bepaalde betekenis gehad hebben, hetgeen blijkt uit het laatste vers. Jezus' verschijning geldt speciaal Thomas, opdat hij zich kan overtuigen van de werkelijke aanwezigheid van de opgestane en niet meer ongelovig naar gelovig zal zijn. Overweldigend door Jezus' beschamende toenadering komt Thomas tot de belijdenis: „Mijn Heer en mijn God” (dieper gaande, dan het „Meester” van Maria). Er ligt in opgesloten, dat Thomas in Jezus God zelf ziet (14^{8}). „Das letzte Bekenntnis, das im Evg. gesprochen wird, bringt durch das ὁ θεός μου zum Ausdruck, dasz Jesus, dem es gilt, der Logos ist, der jetzt wieder dorthin zurückgekehrt ist, wo er vor der Fleiswerdung war, der verherrlicht ist mit der Herrlichkeit, die er vor der Welt beim Vater hatte (17^{5}), er ist jetzt erkannt als der θεός, der er vom Anbeginn war (1^{1}).

Thomas' twijfel is representatief voor de gemiddelde houding der mensen, die niet geloven kunnen zonder wonderen te zien. Het zou niet nodig moeten zijn om Jezus' woorden te geloven! Aldus gezien hebben de verschijningen evenals de wonderen slechts relatieve waarde. Het evangelie bevat een waarschuwing om niet te denken dat „die Erlebnisse Anderer ihm gleichsam die Realität der Auferstehung Jesu garantieren könnten.” „Symbolisch vielmehr als verkündigen des Wort, in dem die erzählten Ereignisse zu symbolischen Bilder geworden sind für die Gemeinschaft, in den der zum Vater Aufgefahrene mit den Seinen steht. Diese Mahnung ist der Sachgemäsze und eindrucksvolle Abschlusz der Ostergeschichten.” – (Ik laat de bespreking van H. 21 weg. Voor ons zou het belangrijkste zijn daarbij op te merken dat de discipel die Jezus lief heeft, bepaald wèl een historisch persoon is (anders dan in de uitleg van 3–10! Ook in dit hoofdstuk vinden wij die eigenaardige verhouding van de discipelen tot de Opgestane terug: hij is het en hij is het toch niet. Hij is anders dan toen zij met hem verkeerden op aarde.)

In zijn Theologie v.h. N.T. (1951) vinden zij nu bij de bespreking

van de Joh.-gegevens deze zelfde gedachten terug. De opstanding is daar te vinden in een onderdeel van de paragraaf die de titel draagt: ,,Die Offenbarung der δοξα.'' Wij zagen reeds: de dood aan het kruis is reeds de ,,verhoging'' en verheerlijking. Jezus heeft zijn levendmakende kracht niet pas door zijn opstanding ontvangen maar hij had deze reeds van de Vader ontvangen: ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῳ (5^{26}) en zijn Woord (dat Hij zelf is) heeft levenwekkende kracht (11^{25}).

De evangelist vertelt, de traditie volgend, de paasverhalen. Het gaat hem erom deze te zien als σημεῖα, waarin de vervulling van de belofte (16^{22}) aanschouwd wordt. Voorzover zij werkelijke gebeurtenissen zijn – en aan de realiteit daarvan behoeft de evangelist niet getwijfeld te hebben – komen zij als gebeurtenissen overeen met de wonderen en kunnen als zodanig gemist worden. Zij komen tegemoet aan de zwakheid der mensen. ,,...es liegt darin die Kritik des Kleinglaubes, der nach handgreiflichen Demonstrationen des Offenbarers verlangt, und eine Warnung, die Ostergeschichten für mehr zu nehmen als sie sein können, für Zeichen, Bilder, bzw. für Bekentnisse des Osterglaubens.''

Dat Bultmann in het opstandingsgebeuren geen gebeurtenis van bijzondere betekenis ziet (in het kader van heel Jezus' persoon en leven) en deze visie afleidt uit de gegevens van het Johannes-evangelie, hangt samen met het feit, dat hij de grondgedachte van het evangelie vindt in 1^{14}: ὁλόγος σὰρξ ἐγένετο. Dat is het thema.

Om Bultmann recht te doen zal men naast zijn meer systematische geschriften, ook zijn commentaar op het Joh.-ev. en zijn N.T. Theologie moeten bestuderen. (Wanneer Dr H. de Vos dat gedaan had vóórdat hij zijn: Nieuwe Testament en Mythe (het vraagstuk der ontmythologisering 1953) had geschreven, dan zou naast het misverstand over het gebruik van het woord mythe bij Bultmann zijn beoordeling wellicht voorzichtiger uitgevallen zijn).

Het genoemde thema klinkt in heel het evangelie door. Jezus is maar niet mens geworden in het algemeen als drager der menselijke natuur, maar hij was een bepaald historisch mens: Jezus van Nazareth. (Wij vinden niets over de wijze waarop de prae-existente Heer de wereld is ingegaan, noch aanduidingen over de wijze van vereniging van het goddelijke en menselijke in Jezus, geen legende over de maagdelijke geboorte, noch geboorteverhalen). ,,Jesus, der mensch gewordene Gottessohn, ist ein echter Mensch – das bedeutet wiederum auch nicht, dasz in seiner Persönlichkeit das Göttliche anschau-

lich würde, begeisternd oder rührend fascinierend oder überwältigend. Das Göttliche wäre dann ja nur als das erhöhte, gesteigerte menschliche gedacht; es ist aber nach Joh. der gerade Gegensatz zum Menschlichen, sodasz es eine Paradoxie, ein Anstosz ist, dasz das Wort Fleisz ward" (p. 388).

De ergenis, dat God in deze mens Jezus van Nazareth zich openbaart, tekent zich af gedurende heel Jezus' leven. Zijn woorden worden misverstaan; zijn daden en wonderen eveneens. De grootste ergernis richt zich tegen zijn persoon, omdat hij getuigt dat hij en de Vader één zijn. Het σκάνδαλον van zijn optreden is het duidelijkst in zijn kruis. Daarin openbaart zich echter Jezus' δοξα (12^{27}; $17^{1.2}$) namelijk in zijn één zijn met de Vader; in zijn gehoorzaamheid; in zijn roeping om als mens onder de mensen de Openbaarder te zijn van Zijn Vader. In het evangelie v. Joh. ligt daarom de nadruk van Jezus' werk niet in zijn dood, zoals bij Paulus (hetgeen misschien minder eenzijdig het geval is dan men algemeen stelt [S.]), maar op zijn menswording. De dood is de laatste stap op de weg der gehoorzaamheid (Phil. 2^{8}).

De vleesgeworden λόγος openbaart zijn heerlijkheid door zijn Woord. Hij spreekt hetgeen hij bij de Vader gezien en gehoord heeft. Woord en daad zijn bij hem één. Alles concentreert zich op hemzelf, vandaar de bekende uitspraken over zichzelf: ἐγώ εἰμι, uitlopend op het absolute: ...dan zult gij inzien dat ik het ben (8^{28}) ,,So zeigt sich, dasz Jesus als der Offenbarer Gottes nichts offenbart, als dasz er der Offenbarer ist." De vraag waarom déze mens, Jezus van Nazareth, degene is in wie God zich openbaart, kan niet beantwoord worden. Dat is de reden van de ergernis dat dit alleen geloofd kan worden. En het geloof bestaat in het horen van het Woord. Parallel met het horen is er het zien van het geloof (in het wonder); en het inzicht en het verstaan geschiedt door het geloof. Dit geloof nu, dat alleen ontvangen wordt door de werking van het Woord, dat kracht in zichzelf heeft omdat het van de Vader en de Zoon uitgaat en door de Heilige Geest tot ons komt, tekent Bultmann als ,,eschatologische Existenz" (blz. 421vv.). Het eschatologisch accent dat het geloof kenmerkt bepaalt Bultmanns opvatting van de opstanding. Door het gelovig aanvaarden (een existentiële beslissing) krijgt de gelovige deel aan de werkelijkheid die Jezus als Zoon des Vaders op aarde in deze eschatologische zin bracht. Zo overwint het geloof de ergernis van hetgeen uitgedrukt is in ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Dat betekent dat de gelovige in zekeren zin los komt

van de „wereld". Hetgeen zich niet uitwerkt in ascese of wereldvlucht, maar in een gericht zijn op God en de goddelijke werkelijkheid. Hij leeft dan nog wel in de wereld, maar hij is bevrijd van wat hem in de wereld bindt, nl. de zonde, die dan geen macht meer over hem heeft. In zijn leven blijft de dialectiek: „de gelovige zondigt niet (1 Joh. 3^{9}; 5^{18}) en tegelijkertijd: „indien wij zeggen, dat wij geen zonde hebben misleiden wij ons zelf en de waarheid is in ons niet" (1 Joh. 1^{8}).

In het leven van de gelovige is er volgens Bultmann de dialectiek van de verhouding van „Indikativ und Imperativ". Daarom zal hij zoeken de geboden te bewaren, hetgeen betekent een leven in de liefde. Dit is het thema van de eerste Johannes-brief.

Het deelhebben aan de werkelijkheid van God, ons in Christus geschonken, is er alleen in het geloof. „Diese Existenz ist aber nur im Glauben wirklich und nicht in einen direkten Verhältnis zu Jesus oder zu Gott."

Het criterium van deze eschatologische existentie is gelegen in de gave van de Heilige Geest (1 Joh. 3^{24}).

De klemtoon die het eschatologische in de Theologie van het Johannes-evangelie bij Bultmann heeft, is bepalend voor zijn visie op de opstanding. Door het geloof worden wij gelijktijdig (Kierkegaard) met het leven, kruis en opstanding van Jezus Christus. Het is een werkelijkheid voor ons in het heden. Dat wil echter niet zeggen, dat daarmede feiten in het verleden als zodanig verwaarloosd of ontkend zouden worden als werkelijke gebeurtenissen. Jezus is in ons tijdschema ingegaan. „Existenzverständnis" is geen mystieke belevenis en staat niet los van het menselijk bestaan in deze wereld. Het is een verstaan (door het geloof) in het heden, dat te maken heeft met hetgeen God in het verleden gedaan heeft en doet, gericht naar de toekomst.

K. Barth meent, dat Bultmann het opstandingsgebeuren aldus „entmythologisiert", dat hij het interpreteert als „het ontstaan van het *geloof* aan de opgestane waarin de verkondiging zijn oorsprong heeft". Het is dus, zo zegt hij, iets dat zich slechts in hun binnenste afspeelde... „nur sie waren in dieser Zeit. Er war es nicht". Sie waren allein – gewisz mit ihrem auf einmal... entstandenen Glauben... aber allein... Ihr Glauben hatte keine von seiner eigenen Wirtlichkeit verschiedenen Gegenstand, keine Grund... Jesus selber war eben nicht auferstanden".[1])

[1]) K.D. III 2, 1948. S. 534.

Het gaat Bultmann inderdaad om het geloof van de discipelen in het opstandingsgebeuren. Maar dat geloof werd bij hen gewekt door de verschijning van Jezus zelf en daardoor veranderde hun droefheid in blijdschap.

Het lijkt mij niet juist te zeggen, dat Bultmann zou beweren, dat het geloof van de discipelen elke objectieve werkelijkheid mist. Het gaat hem er alleen om te onderstrepen, dat de werkelijkheid van de wereld die Jezus vertegenwoordigt een andere is dan die waarin het woord σάρξ past. Joh. 1[14] is dus in die zin niet toepasselijk op de opstandingsverhalen. (Zou hierop ook niet toepasselijk zijn dat vlees en bloed het Koninkrijk Gods niet kunnen beërven?) Er is immers een werkelijk verschil tussen de wijze waarop Jezus in de 40 dagen tussen opstanding en hemelvaart de discipelen verschijnt en die waarop hij gedurende zijn aardse leven met hen verkeerde. En, men vergeve mij de on-theologische argumentering: het is toch wonderlijk dat men theologisch een strijdpunt maakt van de opstanding, waarvan men theologisch alleen maar kan zeggen, dat het een wonder is in de volstrekte zin van het woord. Het gaat ons begrip zeer ver te boven en kan niet uitgelegd worden met woorden ontleend aan het schema van onze ruimte en tijd.

K. Barth stelt t.o. Bultmann: ,,Het ontstaan van het geloof aan de opgestane komt tot stand door zijn historische verschijning." Bultmann zou terecht kunnen vragen: maar in welke zin dan: historisch. [1]) Dat er een objectieve werkelijkheid achter het opstandingsgeloof der discipelen staat en dat Jezus waarlijk is opgestaan uit de doden ontkent hij niet.

In verband hiermede moeten wij nog nader ingaan op het eschatologisch gezichtspunt.

Gevraagd naar de zin, waarin hij dit woord verstaat, antwoordt Bultmann: Ik bedoel er niet slechts mee, dat wij zekerheid van een onzichtbare wereld ontvangen, maar veel meer, dat wij zelf in die ,,urweltliche Existenz" gezet zijn, N.T. uitgedrukt: wij zijn ,,en Christo". Hij zegt dan verder dat het fout is om het Christus-gebeuren ,,lediglich von unserer geschichtlich-personalen Existenz her zu verstehen, wenn die geschichtlich-personale Existenz im Sinne des Idealismus verstanden wird, sodasz die Christus ereignisse nur Symbole und Anreger sein würden... Es ist in der Tat so, dasz nur von einer *Tatsache* her, die *sich uns* in *konkreter Lebensbegegnung*

---

[1]) Hij doet dat ook in *Glaube und Verstehen* II, 1952. 234v!

erschlieszt, deutlich wird, was unsichtbare Welt usw. überhaupt *ist.*" [1])

Eschatologie in de zin, waarin Bultmann dit woord gebruikt is het spreken van de laatste werkelijkheid zoals Jezus Christus dat doet door zijn woord en daad, door zijn persoon, in wien God en de goddelijke wereld zich in deze onze aardse wereld realiseert. Wij kunnen aan deze werkelijkheid slechts door het geloof deel krijgen. Vandaar dat Bultmann spreekt van het geloof als eschatologische Existenz. Dit geloof betekent een keuze, een beslissing als antwoord op de openbaring; een ja zeggen tot Christus en een neen tegen de wereld. Het is geloof in de werkelijkheid, die ons in Christus geopenbaard en geschonken is, die tot de wereld kwam in het begin van onze jaartelling. Maar het is tevens iets wat ons ook nu geschonken wordt in het geloof dat de afstand van de tijd overbrugt. In het eschatologisch gebeuren geldt het „heden". In dat verband moet men het opvatten wanneer Bultmann over de gelijktijdigheid van Kerstmis-Pasen-Pinksteren-Parousie spreekt.

In Gods wereld is er geen tijdschema zoals in de menselijke wereld. Maar als wij over God's komen in de wereld spreken, moeten wij ons wel bedienen van woorden ontleend aan het schema van deze aeon. Dat geldt ook van de opstanding en eveneens van de toekomst. Schniewind vestigt daarop terecht de aandacht. Het N.T. spreekt van een slot, de voleinding. Het woord eschatologie doelt ook daarop. Het einde komt, maar het is tegelijkertijd nabij gekomen. De eindgeschiedenis is reeds begonnen. Het oordeel komt, maar het is er reeds: „wie niet gelooft is alrede geoordeeld". Bultmann erkent wel het einde van deze wereld, van onze tijd. Maar hij voegt daaraan toe, dat er het merkwaardige: „In und übereinanderliegen der beiden Äonen" is. „Dit nu is het eeuwige leven, dat zij U kennen, den enigen waarachtigen God en Jezus Christus, dien Gij gezonden hebt" (Joh. 17^3). Het eeuwige leven heeft in eschatologische zin in Jezus Christus in deze wereld gestalte gekregen. Door het geloof in Hem heeft de mens er in zijn existentie deel aan, terwijl hij als mens deel blijft hebben aan deze wereld die voorbij gaat.

Het gaat in de discussie rondom Bultmann over hetgeen bedoeld wordt met: „entmythologisierung". Hoewel het niet de bedoeling kan zijn op dat vraagstuk hier in te gaan, moet het toch, zij het zeer in het kort, genoemd worden.

---

[1]) Men leze *Die Eschatologie des Johannes Evangeliums* in: Glauben u. Verstehen, 1933, 134vv. Instructief is ook de discussie tussen Schniewind, Bultmann en Barth over dit onderwerp in *Entmythologisierung*, 1949.

Bultmann spreekt er zijn vreugde over uit, dat Schniewind de bedoelingen van zijn werk duidelijk erkend heeft: ,,Es geht hier nicht, wie im Liberalismus, um die Selbstentfaltung der religiösen Idee, sondern um die Einmaligkeit der Tat, das Eingreifens der Offenbarung Gottes." Bultmann geeft echter toe, dat zijn definitie van het begrip ,,mythe" misverstand kan wekken. Hij houdt die toch staande: ...die Definition des Mythos als der Denk- und Redeweise, die das Unweltliche zum Welthaften objectiviert."

Mythe is volgens Van der Leeuw niet anders dan het woord zelf.[1]) ,,Er ist wiederholende Aussage eines mächtigen Geschehens... Das Leben, das vom mythischen Wort entscheiden wird, ist aber nicht die ordinäre Wirklichkeit... Der Mythus ,,begeht" die Wirklichkeit. Er macht mit ihr, was es will. Er schaltet mit ihr nach eigenen Gesetzen. Nur ein Beispiel: er hebt die Zeit auf... Hier ist das Geschehen ,,ewig" geworden, es geschieht jetzt und immer, und es wirkt vorbildlich". Das mythische Geschehen ist typisch und ewig: es liegt ausserhalb aller Zeitlichkeit. ...Wenn er z.B. Gott ,,Vater" nennt, tut er das nicht auf Grund der gegebenen Vaterschaft, sondern schaft eine Vatergestalt, nach der sich jeder Vaterschaft zu richten hat." De ἱερὸς λόγος v. h. Christendom is meer dan een mythe... ,,es ist auch Evangelium, Verkündigung", ,,wiederholung der Heilsgeschichte und Aussage, Verkündigung des Heils gehören in Christentum eng zusammen".[1]) – Het lijkt waarschijnlijk, dat de misverstanden die zoals Bultmann toegeeft voort kunnen komen uit het gebruik van het begrip ,,entmythologisierung", samenhangen met een verschillend gebruik en verstaan van het woord mythe.

Men heeft zich in de formulering van het christelijk geloof moeten bedienen van menselijke woorden, beelden en begrippen om het boven-menselijke te kunnen uitspreken. Bultmann tracht de verkondiging van Gods werkelijkheid zoals die in het evangelie van Jezus Christus tot ons komt zoveel mogelijk te ontdoen van de menselijke gedaante. Dat kan maar ten dele. Hij zegt dat zelf. Zijn bedoeling is het slechts de ergenis van de moderne mens (die wij zelf ook zijn) tegen het mythologische in de verkondiging in zoverre weg te nemen, dat deze tot de ware confrontatie komt bij het horen van de verkondiging. Wanneer hij zich dan blijft ergeren aan het ,,echte theologein Christon" en dat mythe noemt, misbruikt hij dat woord.[2])

[1]) *Phänomenologie der Religion*, 1933 § 60.

[2]) Vgl. ook zijn antwoord aan K. Jaspers in *die Frage der Entmythologisierung*, S. 61 en 62!) (In zijn *Das Urchristentum in Ramen der antiken Religionen*, 1949, kan men, de wanneer men hoofdstukken over de gnosis en het oerchristendom leest, zien, waar het hem om gaat.

Om tot de kern te geraken zoekt Bultmann de verkondiging zoveel mogelijk los te pellen van haar tijdelijk bepaalde voorstellingsvormen om haar zodoende de moderne mens verstaanbaar te maken. Dat het wezenlijke van het evangelie, de ἱερὸς λογός van het Christendom ook voor Bultmann meer is dan alleen mythe, daarover behoeft geen twijfel te bestaan. In hoeverre Bultmann in zijn zoeken te ver is gegaan willen wij niet beoordelen. K. Barth zou wel eens gelijk kunnen hebben dat wij voorlopig in het theologisch denken over het N.T. met Bultmann bezig blijven. Voor het gesprek met de moderne mens kunnen de inzichten, die Bultmann ons geeft en de vragen die hij ons stelt ongetwijfeld van dienst zijn.

LITERATUUR

R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Kritisch-exegetische Kommentar über das Neue Testament, begr. v. H. A. W. Meyer. 1953;
Theologie des Neuen Testaments (Neue Theol. Gundrisse) 2, 1951;
Glauben und Verstehen I 1933; II, 1952;
Das Urchristentum in Rahmen der antiken Religionen, 1949;
Das Christentum als orientalische und als abendländische Religion, 1949.
J. Schniewind, R. Bultmann und Karl Barth: *Entmythologisierung*, 1949.
K. Jaspers, R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, 1954.
K. Barth, *Theologische Studien*, 34; Rudolf Bultmann 1952.
H. de Vos, *Nieuwe Testament en Mythe*, 1953.
K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III², 1948. S. 531–537.
G. v. d. Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, § 60 en 61.

DE BETEKENIS VAN λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ' IN HAND. 1:3

DOOR

P. A. VAN STEMPVOORT
De Bilt

F. J. A. Hort klaagt in zijn klassiek geworden boek *The Christian Ecclesia* (1897) over de moeilijkheid om in het Nieuwe Testament uit de berichten over de gebeurtenissen tussen opstanding en hemelvaart een duidelijke omschrijving te winnen van het ambt der apostelen; wat ἐντειλάμενος in *Hd.* 1[2] is, weten wij niet, tenzij bedoeld is de opdracht om in Jeruzalem te blijven; wel horen wij in vs 3, dat Christus met hen sprak over τὰ περὶ τ. βασ. τ. θ. „but more than this we do not learn" (p. 39). Wie enigszins op de hoogte is van de vele problemen in *Lk.* 24 en *Hd.* 1, en de talrijke hypothesen ter oplossing van al deze vraagstukken, zal deze klacht van Hort kunnen verstaan. Dit mag ons echter niet weerhouden om, zo mogelijk, de draad van Ariadne te vinden, die ons uit de doolhof leidt. En – zo al niet uit de doolhof, dan toch een eind op weg naar de uitgang.

Het onderdeel van *Hd.* 1[3], dat hier onderzocht zal worden, schijnt van zo geringe betekenis te zijn, dat het veelal door de exegeten verwaarloosd wordt.[1])

Deze zinsnede is echter om allerlei redenen niet onbelangrijk. In de eerste plaats valt het op, dat hier niet zoals b.v. in *Hd.* 8[34] staat λέγειν περὶ c. gen., zoals deze praepositie zo vaak gebruikt wordt bij de verba van zeggen, schrijven, horen enz. Wij lezen hier: λέγων τὰ π. c. gen. (de variant τας in D is niet van belang: deze kan verklaard worden als een hoor-fout bij het dikteren, ontstaan door de nabijheid van het er op volgende β-ας). Opvallend is dus de uitdrukking: τὰ περὶ. Deze praepositionele uitdrukking is een typisch grieks idioom: het art. neutr. plur. gezet voor deze praepositie omschrijft de inhoud van het daarop in de genitivus of accusativus

---

[1]) Chrysostomus behandelt deze zinsnede naar het schema der futurische eschatologie: Daar de discipelen in moeite en verwarring verkeerden door het gebeurde en nog een zware strijd voor zich hadden, trachtte Hij hen terug te winnen τοις περὶ τῶν μελλόντων... λόγοις (*Catenae*, ed. J. A. Cramer 3, 1844, p. 4 [20-24]). Enkele zeer summiere opmerkingen, waarin zij verband zoeken met *Lk.* 24, vindt men o.a. bij: H. H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, 1913 (*Kr.-ex. Komm.* H. A. W. Meyer, S. 67); J. Renié, *Actes des apôtres*, 1949 (*La Sainte Bible*, L. Pirot–A. Clamer, p. 37/8); F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*[2], 1952, p. 67/8.

volgende substantivum of pronomen. Het is een vooral bij de klassieke historici gebruikelijke konstruktie (Thyc., Xen., Herod., Pol.). B.v.: τὰ περί τινός = iemands omstandigheden (Thyc. 6, 32). Deze uitdrukking komt ook bij joodse schrijvers voor: Sir. 19[30]; Jos. *Contra Ap.* 1, 7 (c. acc. τὰ π. τὰς ἐπινοίας τῶν τεχνῶν = alles wat samenhangt met de uitvinding der kunsten); id. *Bell. jud.* 1, einde (καὶ τὰ μὲν π. Ἡρώδην τοιοῦτον ἔσχε πέρας = de lotgevallen van Herodes eindigden zo). Vgl. de met een andere praepositie op dezelfde wijze gevormde uitdrukking: τὰ κατ᾽ ἐμέ = mijn lotgevallen (Fil. 1[12]). Τὰ περὶ is dus een typisch summariserende uitdrukking, bij uitstek *geschikt* voor prologen van boeken en voor rekapitulaties; waarvan de vertaling dan ook weinig moeilijkheden oplevert: W. Bauer geeft *Angelegenheiten, Verhältnisse.*[1]) En zo vinden wij in onze vertalingen van *Hd.* 1[3]: *de dingen, die het Koninkrijk Gods aangaan* (S.V.); *al wat het K.G. betreft* (N.V.) Het is een ongewenste vervlakking van deze nuance, wanneer b.v. de Canisius-vert. geeft: *en had hun gesproken over het K.G.* Eenzelfde aarzeling tussen een vlakke en een genuanceerde vertaling van deze grieks-idiomatische uitdrukking vindt men reeds in de latijnse vertalingen: *loquens de regno dei* (vulg.), *narrans ea quae* sunt de regno dei (d). Tot zover is alles zeer eenvoudig.

Wanneer wij het spraakgebruik in het Nieuwe Testament bezien, valt het direct op, dat deze uitdrukking alleen bij Lukas vaak voorkomt. Bij Paulus een enkele maal (4 ×). Eenmaal in de Evangeliën (*Mk.* 5[27], v.l. zonder τὰ). Echter bij Lukas in *Evg.* en *Hd.*: 3 × in *Evg.* en 11 × in *Hd.* (door vv. ll. is hier verschil in aantal mogelijk). Daar wij er hier belang bij hebben om de aard van deze summariserende uitdrukking nader te leren kennen, moeten wij deze texten uit *Hd.* even opstellen:

(τα v.l.) π.τ.β.τ.θ. καὶ τοῦ ὀνόμ. ᾽Ι. Χρ. (8[12]: inhoud van de evangelieprediking van Filippus);

τ.π. τοῦ ᾽Ι. (18[25]: de lotgevallen van Jezus als de inhoud van de leer van Apollos);

(τα v.l.) π.τ.β.τ.θ. (19: inhoud van de overredende besprekingen van Paulus met de joden);

τ.π. ἐμοῦ (23[11]: ὁ κύριος; de Heer is de inhoud van Paulus' getuigenis; eig. de *lotgevallen* van de Heer);

τ.π. αὐτοῦ (23[15]: inhoud de rechtszaak van Paulus);

τ.π. ἐμαυτοῦ (24[10]: idem als in 23[15]);

---

[1]) W. Bauer, *Gr. d. Wörterb. z. N.T.* [4], 1952, Kl. 1174).

τ.π. τῆς ὁδοῦ (24^{22}: inhoud de „christelijke leer");
τ.π. ἡμῶν (28^{15}: inhoud de aangelegenheden van Paulus);
(τα v.l.) π.τ. 'I (28^{23}: idem als in 19^{8});
κηρύσσων τὴν β.τ.θ. καὶ διδάσκων τ.π.τ. κυρίου 'I. Χρ. (28^{31}: inhoud van het kerygma is het koninkrijk Gods, en van het onderricht de lotgevallen van Jezus Christus).

Wanneer wij de door v.l. onzekere plaatsen en de loci over de persoonlijke lotgevallen van de apostel terzijde laten, blijven voor ons doel over: 18^{25}, 23^{11}, 24^{22}, 28^{31}. Deze loci zijn voldoende om ons duidelijk te maken, dat Lukas telkens op de een of andere wijze de inhoud van het gehele Evangelie summariseert: hetzij de lotgevallen van de Heer als in het evangelieboek, uit het Oude Testament gewonnen en beschreven, hetzij de totale verkondiging, en dit alles nauw verbonden met het rijk Gods. Het is m.i. weer niet raadzaam om in de vertaling de fijne nuance van b.v. τ.π.τ. κυρ. 'I. Χρ. in 28^{31} te vervlakken: in deze text komt immers duidelijk uit, dat er een verschil is tussen de prediking (kerygma) van het rijk Gods en het onderricht (didaskalia) aangaande de „lotgevallen" of „aangelegenheden" van Jezus Christus. Eveneens is het duidelijk, dat er een verband bestaat tussen de inhoud van deze prediking en dit onderricht. De didaskalia is in 28^{31} een nadere konkretisering van het kerygma.

Wij kunnen er na dit overzicht dus stellig van uitgaan, dat Lukas met de uitdrukking τ.π. een geheel komplex van gegevens kort weergeeft. Wij vragen nu of uit *Hd.* 1^{3} ook op te maken is welk komplex van gegevens de schrijver daar op het oog heeft. Het is alleen al uit vs 3 duidelijk, dat Lukas denkt aan de gebeurtenissen uit de tijd na de opstanding: het gaat over de verschijningen en de gesprekken daarbij. Bovendien zijn de vv. 1–3 als geheel een rekapitulatie van de inhoud van het voorafgaande evangelieboek: zij zijn hoogstens in sekundaire zin „proloog" van de *Hd.*, eerder een vloeiende, even rekapitulerende overgang, een ἀνακεφαλαίωσις, van het ene boek naar het andere (ook vs 4 hoort er nog bij; al wat verder met deze quaestie samenhangt moeten wij in dit bestek laten rusten). Wij beginnen dus met te onderzoeken welke „aangelegenheden" volgens *Lk.* 24 aan de orde waren na de opstanding:

a. rekapitulatie van de feitelijke inhoud der Evangeliën onder de hoofden τὰ γενόμενα – in – Jeruzalem (vs 18) en τὰ π. 'I. τ. Ναζ. (vs 19), in de vv. 18–24. Hier komen dus werk en prediking, kruis en opstanding aan de orde.

b. inhoud van de christelijke verkondiging, die „hermeneuse" (διηρμήνευσεν, vs 27) van het Oude Testament is (vv. 25–27). Dit is de τόπος bij uitstek van de christelijke verkondiging: τ.π. 'I. Χρ.. (vs 27), uit het Oude Testament geput (vgl. *Hd.* 17[3], 1 *Ptr.* 1[11]).

c. het zich bekend maken van de opgestane Heer in de „breking des broods" (vv. 28–35). Wij moeten de avondmaalsquaestie hier laten rusten, maar mogen wel konstateren, dat Lukas deze „breking des broods" beschouwt als te behoren tot de „aangelegenheden" van het rijk Gods (nadrukkelijk wordt in vs 35 herhaald, hoe hij hun bekend werd in de breking des broods uit vv. 30/1).

d. demonstratie van het ἐγώ εἰμι αὐτός (vs 39) door een τεκμήριον (vgl. *Hd.* 1[1]); – „zendingsopdracht", exakter gezegd, konstatering van het feit, dat het kerygma van de μετάνοια tot vergeving der zonden aan alle volken zal gebracht worden (vs 47); – het wezen van het ambt (vs 48: het μάρτυς – zijn van „deze dingen"); – de belofte van de H. Geest (vs 49); – tweemaal de konkrete opdracht om in Jeruzalem te blijven en van daaruit de arbeid aan te vangen (vv. 47, 49; vgl. *Hd.* 1[4]). Deze laatste passage, de vv. 36–49, geeft de stellige indruk, dat Lukas de bekende uitspraak van Origenes, dat Jezus Christus de αὐτοβασιλεία is, voor zijn rekening zou kunnen nemen.

Het is bepaald belangwekkend om te zien, hoe in *Mth.* en *Jh.* ongeveer dezelfde themata op en na Pasen aan de orde zijn. In het kort aangeduid aldus:

Mth. 28[16-22]: Jezus Christus poneert zijn macht; – opdracht tot vorming van de Gemeente uit de volkeren (doop- en leeropdracht); – belofte van zijn tegenwoordigheid.

Jh. 20: demonstratie van zijn realiteit (vs 20: vgl. vs 24–29); – instituëring van het ambt en gave van de H. Geest met ambtsvolmacht (vv. 22/3); – vele andere σημεῖα (vs 30); – *Jh.* 21: een voorlopig incognito van Jezus Christus bij de visvangst op het meer van Tiberias, evenals in de geschiedenis van de Emmaüsgangers (vs 1–14); – konkrete opdracht aan Petrus om de Gemeente te leiden (vv. 15–19).

Het slotgedeelte van *Mk.* 16 (vv. 9–20) laten wij hier rusten, omdat het epigonenwerk is, dat de themata uit de andere Evangeliën afleest.

Wij konstateren, dat iedere evangelist zijn eigen opstelling van de themata geeft. In opzet en behandeling van deze themata zijn zeer zeker divergenties aan te wijzen. Het zijn echter in wezen grotendeels dezelfde themata.

Wij zijn nu in staat om nader te omschrijven welke de ,,aangelegenheden van het rijk Gods'' zijn, die Lukas voor de geest stonden, toen hij de door ons onderzochte uitdrukking in zijn rekapitulatie neerschreef. Wij beperken ons daarbij natuurlijk tot de themata van deze evangelist: de lotgevallen van Jezus Christus, zijn lijden en zijn opstanding; de gemeentelijke maaltijd; de wereldmissie (het uitgroeien van de Gemeente onder de volkeren); het ambt; de H. Geest; met daarbij behorend de konkrete opdracht voor de Gemeente om dit nieuwe leven vanuit het oude centrum te doen aanvangen. Wanneer nu bovendien het rijk Gods bij Lukas (en in de andere Evgg.) niet een abstrakt *regnum*, maar een konkreet *regnare* van God in Christus is, dan ligt als konklusie voor de hand: Lukas denkt bij de ,,aangelegenheden van het rijk Gods'' aan alles wat God in Christus doet om de Gemeente uit de wereld te vergaderen: τ.π.τ. βασ. τ.θ.<πραγματὰ: vgl. proloog *Evg.*, vs 1> en τ.π. 'Ι. Χρ. <γενόμενα> zijn Gods regeringsdaden in Christus. Bovendien denkt hij aan alles wat de Gemeente doet in opdracht van Christus.

Op deze wijze blijkt de uitdrukking τὰ περί in *Hd.* 1^3 een sleutel te zijn tot de beschrijving van de inhoud der βασιλεία-gedachte bij Lukas. En deze sleutel is van harte welkom bij de bestudering van het wezen van het rijk Gods in het Nieuwe Testament. Steeds meer wint immers het inzicht veld, dat wij deze rijksgedachte niet uit een veronderstelde chronologische, biografisch-historische opzet der Evangeliën kunnen aflezen: zodat wij naar historische trant de achtergronden en de groei van deze gedachte uit de prediking van Johannes de Doper en Jezus Christus zouden kunnen ontwikkelen. Al wat wij in de Evangeliën voor ons hebben is kerygma en didaskalia van de evangelisten; het is materiaal, gezet in het kader van een ,,theologie''. Het is dus de vraag of het ooit mogelijk zal zijn om de momenten van de historische groei der rijks-gedachte uit de dokumenten te achterhalen. Wel is het mogelijk om uit de Evangeliën de opvattingen van de evangelisten, zoals deze gestalte hebben aangenomen in hun bewerking van de traditie-stof, te leren kennen. De inhoud van de boven nader onderzochte uitdrukking van Lukas is hier een treffend voorbeeld van.

Nu dreigen echter juist bij het vinden van deze sleutel gevaren: bovenal het gevaar van een praemature unificering der gegevens. Tegenover de vlak-historische methode der oude biblica, die het Nieuwe Testament opsplitste in een reeks van vaak nauwelijks onderling verbonden theologieën, pleit men tegenwoordig sterk voor ,,de

eenheid van het Nieuwe Testament". De engelse nieuwtestamenticus C. H. Dodd heeft ons wel zeer vruchtbare perspektieven in dezen geopend.[1]) Volgens Dodd is het thans de taak van het nieuwtestamentisch onderzoek om te zoeken naar de synthese. Echter, voegt hij er aan toe, niet om een synthese te máken. Het gaat er om deze te ontdekken (p. 74). Dit is een wijs woord. Waardevolle ontdekkingen gaan veelal gepaard met veel moeite. De moeilijkheden blijven ons dan ook na het vinden van deze sleutel niet bespaard.

Lukas is nl. een zeer geprononceerd en individueel ,,theoloog". Om redenen, die in dit bestek niet nader uiteengezet kunnen worden, is het m.i. duidelijk, dat deze evangelist in het eerste hoofdstuk van zijn tweede boek wel een geheel eigensoortige opstelling van de dingen geeft. Uit de taal en de stijl van zijn rekapitulatie in vv. 1–4 kan m.i. reeds gekonkludeerd worden, dat hij zonder enige bron zijn eigen opzet formuleert: zie de literaire stijlfiguur ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν; – het ,,theologische" getal 40; – τεκμήριον ἅ.λ. N.T., in de antieke logica = algemeen overtuigende evidentie enz. Lukas bewerkt hier geen ,,bronnen", maar stelt met de gebruikelijke stijlfiguren en eigen theologoumena een overgang samen tussen zijn twee onderwerpen, de *acta* van Jezus Christus en die van de H. Geest.

Het is verder een bekend feit, dat deze evangelist een eigen nuance van de rijksgedachte geeft en op een zeer speciale wijze het werk van de H. Geest poneert en belicht. Lake-Cadbury merken in hun kommentaar op: ,,In Acts we have ἡ βασ. τ.θ. and τ.π.τ. 'I. side by side, but the latter is replacing the former".[2]) Even tevoren merken zij eveneens terecht op, dat het rijk Gods in *Hd.* op vele plaatsen de trekken van de Gemeente draagt, maar dat niettemin de vroegere eschatologische betekenis van het rijk in de kontext altijd aanwezig is (p. 4). Lukas legt echter zozeer het accent op het werk van de H. Geest in de Gemeente, dat er verschuivingen aan de dag treden. Hij duwt het futurisch-eschatologische terug; vgl. de beroemde vraag van de discipelen in *Hd.* 1[6]; en vs 6 is, zoals A. Wikenhauser terecht heeft opgemerkt, het enige ,,plus", dat Lukas hier geeft na de rekapitulatie van de themata uit *Evg.* 24.[3]) Bekommer u niet over de tijd der parousie: de H. Geest is er nu! Een wel zeer

---

[1]) O.a. in zijn *The Apostolic Preaching and its Developments* [2], 1944, een boekje van een zeldzaam heldere eenvoud, waar echter heel wat achter ligt.

[2]) *The Beg. of Christ.* ed. F. J. Foakes Jackson – Kirsopp Lake, 4, 1933, p. 8 ad vs 6.

[3]) A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, 1921, S. 13.

typerend accent, dat de evangelist zelf legt. Hier bemerken wij iets van wat M. Dibelius fijnzinnig heeft genoemd; ,,den *Richtungssinn des Geschehens* herausarbeiten''.[1]) Deze evangelist is een goed historicus geweest: hij interpreteert de traditie-stof en wijst er de lijnen in aan. En zijn historische betrouwbaarheid blijkt daaruit, dat hij toch het rijk niet van zijn eschatologische inhoud in ,,endzeitliche'' zin ontdaan heeft. Juist deze situatie dringt ons echter telkens weer de vraag op: heeft Lukas in bepaalde gevallen niet al te ,,eigentijdse'' accenten gelegd? Wij denken aan zijn neiging tot het onderstrepen van krasse evidentie bij de verschijningen van Christus en de glossolalieke uitingen van het werk van de H. Geest.

Dit alles noopt de onderzoeker om, na het vinden van een sleutel, eerst nauwkeurig de totale theologie van een evangelist te onderzoeken. Daarna zal pas door vergelijking met de theologie der andere evangelisten duidelijk worden welke themata uit de gemeenschappelijke stof afkomstig zijn en welke de eigen bijdrage en het bijzondere accent van de evangelist zijn. Deze eigen bijdrage kan van zeer grote waarde zijn voor alle tijden. Zo legt Lukas op zeer duidelijke wijze het accent, dat τὰ περὶ 'I. Xρ. en τὰ περὶ <τῆς ἐκκλ.> in het centrum van τὰ περὶ τ. βασ. staan. En dit is van even groot belang als b.v. de bijzondere accenten in de theologie van Johannes. Het is echter ook mogelijk, dat de eigen bijdrage de beperkte waarde heeft van het ,,eigentijdse'' (b.v. de krasse evidentie en de glossolalie). Men kan de Kerk niet voor eeuwig belasten met de ,,spiritualia'' en de ,,mythologoumena'' van de antieke wereld. In onze tijd zijn de onderzoekingen op dit terrein nog in volle gang. Het lijkt er dan ook niet op, dat de tijd reeds gekomen is voor een theologia biblica van het Nieuwe Testament in de nieuwe stijl der synthese.

De betekenis van de boven onderzochte perifrastische uitdrukking van Lukas in zijn rekapitulatie aan het begin van *Hd.* is dus groot. Zij geeft ons de sleutel tot de situatie, maar het is mede de situatie van Lukas! En juist de kontext van *Hd.* 1^3 maant tot de grootste voorzichtigheid en grondig nader onderzoek.

---

[1]) M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 1951, S. 113, spat. van D.

WAAROM SPREEKT PAULUS NOOIT VAN VRIENDEN EN VRIENDSCHAP?

(naar aanleiding van Rom. 16 : 1–16)

DOOR

J. N. Sevenster

Amsterdam

In de inleiding van een commentaar op 1 Cor. wordt van Paulus' aankomst uit Athene te Corinthe allereerst gezegd: „There he, who happens never to mention the word 'friend', made one of his closest friendships''.[1]) Het spreekt vanzelf, dat met die woorden gedoeld wordt op Paulus' verblijf in het huis van Aquila en Priscilla te Corinthe (Hand. 18 : 1–3), dezelfden, die ook genoemd worden in de lijst van hen, die Paulus in Rom. 16 laat groeten (vs 3vv.). Maar inderdaad noemt hij hen daar niet „vrienden'', terwijl zij stellig als goede vrienden mochten gelden, met wie Paulus blijkbaar gedurende lange jaren van zijn leven nauw verbonden is geweest. En hoe rijk gevarieerd de lovende woorden ook mogen zijn, waarmee hij allen, die hij groet, gedenkt, het woord „vrienden'' valt in Rom. 16 nergens. Dat blijkt geen uitzondering te zijn in Paulus' brieven, maar regel. De woorden φίλος en φιλία ontbreken daar geheel. Het woord φιλία komt zelfs in het gehele Nieuwe Testament maar éénmaal voor en dan nog in figuurlijke zin, niet voor een verhouding tussen mensen. Jacobus spreekt alleen over ἡ φιλία τοῦ κόσμου (Jac. 4 : 4). Alleen in de Handelingen wordt een enkele maal van Paulus meegedeeld, dat hij ergens in een gemeente vrienden had. Als van de Asiarchen in Epheze gezegd wordt aangaande hun houding tegenover Paulus: ὄντες αὐτῷ φίλοι (Hand. 19 : 31), kan men niet spreken van een verhouding van vriendschap, maar betekent het, dat deze oversten van Asia hem welgezind waren. Alleen in Hand. 27 : 3 is inderdaad sprake van vrienden, als vermeld wordt, dat de hoofdman Julius Paulus vriendelijk behandelt en hem vergunt naar zijn vrienden te gaan om zich te laten verzorgen. Daar alleen horen wij, dat Paulus in een gemeente, die van Sidon, vrienden had. Hoe weinig het woord φίλοι dus ook in Handelingen voorkomt, daar vindt men het toch éénmaal, om Paulus' verhouding tot gemeenteleden uit te drukken. Des te opvallender is het, dat

---

[1]) James Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, 1947, p. XIII.

Paulus zelf het woord nimmer daarvoor gebruikt, ook daar niet, waar hij, gelijk in Rom. 16, aan zeer persoonlijke verhoudingen raakt. In Rom. 16 spreekt hij over zulke intieme, persoonlijke zaken, dat de ontvangers van de groeten de zinspelingen daarop vermoedelijk wel onmiddellijk begrepen zullen hebben, maar wij telkens naar de achtergronden moeten raden. Phebe heeft hem ook persoonlijk bijstand verleend (vs 2). Prisca en Aquila hebben voor zijn leven hun hals gewaagd, waarvoor hij hun ook persoonlijk dankbaar is (vs 3, 4). Van Andronicus en Junias gedenkt hij, dat zij medegevangenen van hem geweest zijn en dat zij reeds vóór hem in Christus geweest zijn (vs 7), van de moeder van Rufus, dat zij ook voor hem een moeder geweest is (vs 13). Maar hoe persoonlijk Paulus in deze groeten ook spreekt, tot in welke bijzonderheden in de verhoudingen hij hier ook afdaalt, bijzonderheden, die ons in hun levenswerkelijkheid altijd verborgen zullen blijven, hij zegt niet op grond van deze blijkbaar toch zeer innige banden, die hem met velen verbonden hebben, dat zij zijn vrienden zijn. Ter illustratie van die woorden, die hij gebruikt voor Prisca en Aquila, οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν, haalt men vaak een tekst aan uit een rol, die gevonden is bij de opgravingen van Herculaneum en Pompeji, de steden, die in 79 n. Chr. door een uitbarsting van de Vesuvius bedolven zijn. Die rol bevat de levensbeschrijving van Philonides. Van deze Epicureër wordt daarin o.a. getuigd, dat hij voor de meest geliefde onder de verwanten of de vrienden bereidwillig zijn hals zou bieden, (ὑπὲρ?) τοῦ μάλιστ' ἀγαπωμένου τῶν ἀναγκαίων ἢ τῶν φίλων παραβάλοι ἂν ἑτοίμως τὸν τράχηλον.[1]) De overeenkomst met Rom. 16 : 4 is inderdaad sprekend. Naar aanleiding van deze parallelle tekst zou men kunnen zeggen, dat Prisca en Aquila voor Paulus datgene gedaan hebben, wat men voor de meest geliefde onder zijn verwanten of vrienden doet. Zijn verwanten waren zij niet; dan hadden zij zich door deze daad in elk geval als zijn vrienden betoond. Maar Paulus noemt hen zo niet, hier noch elders waar hij dit echtpaar vermeldt (1 Cor. 16 : 19; 2 Tim. 4 : 19). Ook, waar het zeer voor de hand gelegen zou hebben, om getuigenis af te leggen van een hechte vriendschap, doet Paulus het niet, hier niet en nergens.

Is dit verschijnsel voldoende verklaard door van Paulus te zeggen, dat hij „happens never to mention the word 'friend'"? Is het inder-

---

[1]) A. Deissmann, *Licht vom Osten*[4], 1923, S. 94 f.

daad puur toeval? Dat is m.i. moeilijk vol te houden, als men opmerkt, hoe hij ook in dit hoofdstuk, gelijk bij zovele andere gelegenheden, bijzonderheden van zijn verhoudingen met mensen vermeldt, die het een antieke schrijver uit zijn dagen als vanzelf in de mond gegeven zouden hebben, om een lofzang over vrienden en vriendschap aan te heffen. Ook als hij deze woorden niet krampachtig vermeden heeft, niet polemisch verzwegen heeft, is het opvallend, dat zij hem ook bij de beschrijving van zulke intieme, hechte banden blijkbaar niet vanzelfsprekend in de gedachten komen.

Het is moeilijk om hier van zuiver toeval te spreken, juist omdat de lof van de vriendschap in de oudheid een zeer geliefd thema was, tot in de dagen van Paulus toe. De latere Stoa wijdt min of meer uitvoerige beschouwingen aan de vriendschap en komt in allerlei verband op het gewicht van vriendschapsbanden terug. In de dissertationes van Epictetus wordt er een geheel hoofdstuk aan gewijd (Diss. II: 22, cf. IV: 2), Seneca heeft zich in zijn geschriften veel bezig gehouden met het thema van de waarachtige vriendschap. Als men zich rekenschap geeft van de achtergrond, waartegen deze beschouwingen gezet zijn, wordt het m.i. begrijpelijker, waarom Paulus nooit van vrienden en vriendschap spreekt. Motieven, die Seneca b.v. noemt voor het sluiten van vriendschapsbanden, konden nu eenmaal voor Paulus volstrekt niet gelden, omdat zij getuigenis afleggen van fundamenteel andere uitgangspunten dan de zijne. Seneca stelt ter ener zijde de vriendschap zeer hoog. Zij is voor hem een band tussen fijne geesten, tussen verstandige mensen. Als men naar die maatstaf zijn vrienden zorgvuldig uitkiest, kan men aan hen veel hebben voor zijn geestelijk leven. Niets verkwikt een ziel zozeer als een trouwe en zoete vriendschap. Welk een geluk is het, als u harten geschonken worden, waarin ieder geheim veilig kan afdalen, wier medeweten gij minder dan uw eigen behoeft te vrezen, wier spreken uw kommer verzacht, wier oordeel raad verschaft, wier opgewektheid uw droefheid verjaagt, wier aanblik u reeds verheugt. Maar wij moeten er daarbij zoveel mogelijk op letten, dat wij mensen kiezen, die van begeerten vrij zijn. Want de ondeugden sluipen rond en springen op de dichtstbijzijnde over en schaden reeds door aanraking. Bij een pestepidemie moet men er angstvallig voor waken, dat men niet in aanraking komt met mensen, die reeds door de ziekte besmet zijn. Men loopt al gevaar, als een besmet mens u in het gezicht ademt. Zo moeten wij ook bij de keuze van vrienden er op letten dat wij mensen nemen, die zo weinig mogelijk bevlekt

zijn. Het is het begin van de ziekte, wanneer het gezonde zich met het zieke vermengt.[1]) Elders gebruikt hij hetzelfde beeld om de kieskeurigheid bij de keuze van vrienden terdege in te scherpen, in zijn geschrift over de toorn. Men moet pogen te verhinderen, dat men beledigingen moet ondergaan, die men niet verdragen kan. Men moet met mensen omgaan, die zo zachtmoedig en gemakkelijk mogelijk in de omgang zijn en niet stug en knorrig. Men neemt het karakter aan van hen, met wie men omgaat; en zoals menige ziekte van het lichaam door aanraking overspringt, zo deelt ook de ziel zijn kwade zijden mee aan hen, die zeer na met haar verbonden zijn. Een dronkaard maakt, dat ook zijn disgenoten de wijn liefhebben; de omgang met ontuchtigen maakt ook de sterke, en zo mogelijk zelfs de held tot een zwakkeling; ook de gierigheid draagt zijn gif op de omgeving over. Zo gaat het ook omgekeerd met de deugden: zij maken alles, wat zij om zich hebben, milder. En op niet zeer sterke karakters heeft de omgang met beter gezelschap een weldadige invloed, meer dan een gezonde streek en klimaat op de gezondheid. Hoeveel omgang vermag, wordt bewezen door het feit, dat zelfs wilde dieren door de omgang met mensen tam worden. Zij verliezen al hun heftigheid en ruwheid, wanneer zij lang in het gezelschap van mensen verkeren.[2]) Daarom, zo luidt zijn raad aan zijn vriend Lucilius, keer tot uzelf in, zoveel gij kunt. Ga met hen om, die u beter zullen kunnen maken. Laat hen tot uw omgang toe, die gij beter kunt maken. Dit is een zaak van uitwisseling. En men leert, terwijl men onderwijst.[3]) Denk er lang over na, of gij iemand tot uw vriend kunt maken, maar wanneer ge over de stap beslist hebt, laat hem dan ook zonder reserves tot de omgang met u toe.[4])

Men ziet, hoe zorgvuldig hier het voor en tegen in de menselijke verhoudingen worden afgewogen. Nauwkeurig worden de kansen berekend op een vriendschap, waarvan een mens geestelijk profijt heeft. Dan heeft men wel te bedenken, dat de wereld der mensen verdeeld is in bozen, die door de ondeugd besmet zijn en daarom gemakkelijk weer anderen besmetten, en de deugdzamen, die iedereen, met wie zij omgaan, tot hun eigen geestelijk peil omhoog heffen. Het spreekt vanzelf, dat men de omgang met de laatsten alleen moet zoeken, want zij alleen dragen bij tot de vorming, de groei van het

---

[1]) Seneca, *De tranquillitate animi* 7: 3, 4.
[2]) De ira III: 8: 1–3.
[3]) Ep. 7:8
[4]) Ep. 3:2.

eigen persoonlijke, innerlijke leven. Zo wordt ook deze verhouding der vriendschap allereerst geheel anthropocentrisch, zelfs egocentrisch, zij het dan fijn beschaafd egocentrisch, gezien. Zo kan Seneca in het verband van een beschouwing over vriendschap de raad geven: „gij behoort voor een ander te leven, als gij voor uzelf wilt leven".[1]) Het eigen, innerlijke geestelijke leven kan zich niet tot zijn volle rijkdom ontplooien, wanneer niet ook het leven voor anderen daarvan deel uitmaakt. Aan de andere kant zou het natuurlijk ook kunnen gebeuren, dat een al te grote gehechtheid aan mensen op een bepaald ogenblik aan de wijze zijn gemoedsrust dreigt te ontnemen. Dan dient men ook in staat te zijn, om getroost en blijmoedig van zijn vrienden te scheiden. Zijn zelftevredenheid betekent niet, dat hij zonder vriend wenst te zijn, maar wel, dat hij het desnoods ook zonder kan stellen. Hij verdraagt het verlies van een vriend zonder daardoor bewogen te worden. En in die zin moet men niet van het bezit van vrienden afhankelijk zijn voor zijn innerlijke zielsrust. Een wijze wenst zovele vrienden te hebben als mogelijk is, maar niet als noodzakelijke hulp voor zijn hoogste geluk. Zijn wezenlijk geluk is onafhankelijk van vrienden. Een wijze behoort niets als goed te beschouwen, dat van hem weggenomen kan worden. Wat dat betreft behoort hij een voorbeeld te nemen aan Stilbo, die bij de inneming van zijn geboortestad zijn vrouw en kinderen verloor en die toch, toen hem gevraagd werd, of hij iets verloren had, antwoordde: Ik heb al mijn schatten bij mij – Ik heb niets verloren. Alles, wat van mij is, heb ik bij mij.[2]) Ook Seneca weet van die waarachtige vriendschap, die hoop noch vrees noch eigenbelang kan scheiden, die vriendschap, waarin mensen sterven en voor welke zij sterven, waarbij een gelijke goede wil de harten van mensen in een gemeenschap van verlangen naar wat edel is trekt, waarbij men alles gemeen heeft en beproevingen bovenal.[3]) Maar ook dan blijkt het een verhouding te zijn tussen edele, gelijkgestemde zielen, die op deze wijze elkanders innerlijk, geestelijk leven vormen, en die toch in laatste instantie niet van de steun van zulk een vriendschap afhankelijk mogen zijn.

Zo staat bij Seneca, wanneer hij zich rekenschap geeft van wat vriendschap is of behoort te zijn, de gedachte aan de vorming en de vervolmaking van de persoonlijkheid steeds op de voorgrond. Hierin

---

[1]) Ep. 48:2: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.
[2]) Ep. 9:5, 15, 18, 19.
[3]) Ep. 6:2, 3.

verschilt Paulus, wanneer hij in enkele lovende opmerkingen de verhoudingen van mensen tot hem karakteriseert, radicaal van de Stoïcijn. Het in wezen aristocratische zelfbesef van Seneca, die van daaruit de vrienden zorgvuldig geselecteerd wil zien, ontbreekt natuurlijk bij een apostel van Jezus Christus geheel en al. De mensen, met wie hij zich, ook persoonlijk, verbonden weet, zijn medewerkers, die door de gemeenschappelijke arbeid in de dienst van Jezus Christus tot hem gebracht zijn. En als hij hen uitgekozen heeft, dan heeft hij hen nimmer eerst op hun deugd onderzocht, zich afgevraagd, of zij door hun ondeugden hem in zijn geestelijk leven ook zouden kunnen schaden. Hij ziet alle verhoudingen, die hem met mensen verbinden, in het licht van het heil, dat in Christus verschenen is en dat ook hem zelf persoonlijk geschonken is. Dat heil moet verkondigd worden. Door mensen, die dat heil in het geloof ontvangen hebben, zijn gemeenten gevormd. Wie tot die gemeenten mogen behoren, zijn als zodanig heiligen, geroepen heiligen, in Christus Jezus geheiligden (1 Cor. 1 : 2). Zij zijn niet op grond van hun deugden verbonden, zij hebben elkander niet geselecteerd, om elkaar in hun geestelijk leven zoveel mogelijk van nut te zijn, zij zijn door God gekozen, zij zijn de ἐκλεκτοί θεοῦ (Rom. 8 : 33), de ἐκλεκτοί τοῦ θεοῦ ἅγιοι (Col. 3 : 12). Daarom kan Paulus één in deze rij groeten als τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ (Rom. 16 : 13). In het kader van de geschiedenis van het heil is het ook niet onbelangrijk, dat hij sommigen mag groeten als „stamgenoten" (vs 7, 11). Het woord συγγενής, dat hier gebruikt wordt, heeft men soms opgevat als „bloedverwant", zij het dan in de ruime, Oosterse zin van het woord. Anders zou immers uit deze bijzondere vermelding op twee plaatsen in deze rij van groeten volgen, zo meent men dan, dat de anderen, die genoemd worden, niet-Joden, heidenen zouden zijn, en dit gaat alvast niet op van Prisca en Aquila, die stellig ook Joden waren (Hand. 18 : 2).[1]) Dit lijkt mij met het oog op Rom. 9 : 3, waar het stellig slaat op hen, die met Paulus tot het Joodse volk behoren, niet waarschijnlijk. Het is dan echter inderdaad niet zonder meer duidelijk, waarom Paulus alleen van Andronicus en Junias en even verder van Herodion nadrukkelijk vermeldt, dat zij met hem tot het Joodse volk behoorden. Van Andronicus en Junias is het nog het best begrijpelijk, als Paulus ermee wil aanduiden, dat zij reeds tot de eerste Joods-Christelijke gemeente in Jeruzalem behoorden, en zo

---

[1]) M. J. Lagrange, *Epitre aux Romains*², 1922, p. 366; A. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, 1955, S, 342.

reeds „vóór hem in Christus geweest zijn" (vs 7). Juist omdat hij dat komen tot het heil in Christus zo gewichtig acht, en dus bijv. ook van Epenetus prijzend kan vermelden, dat hij de eersteling voor Christus uit Asia was, is het ook geen wonder, dat hij in het bijzonder van enkelen meedeelt, dat zij behoorden tot het volk, waarvan voor hem gold: „hunner is de aanneming tot zonen en de heerlijkheid en de verbonden en de wetgeving en de eredienst en de beloften; hunner zijn de vaderen en uit hen is, wat het vlees betreft, de Christus, die is boven alles, God, te prijzen tot in eeuwigheid! Amen" (Rom. 9 : 4, 5).

Hij herinnert verder in zijn lijst van groeten aan gemeenschappelijke arbeid. Prisca en Aquila waren zijn medearbeiders (vs 3), Urbanus was zijn medewerker (vs 9). Maar Paulus voegt er iets bij: het waren medearbeiders in Christus. En hij bedoelt nooit iets anders, wanneer hij het woord συνεργός gebruikt b.v. voor Timotheüs (Rom. 16 : 21), Epaphroditus (Phil. 2 : 25), Clemens en de overige medearbeiders (Phil. 4 : 3), Philemon (Phm. vs 1), Marcus, Aristarchus, Demas, Lucas (Phm. vs. 24). Het zijn altijd mensen, die met hem in het Evangelie gestreden hebben (Phil. 4 : 3), die met hem in de dienst van Christus vaak ook geleden hebben, soms met hem daarvoor gevangen gezeten hebben, die ook daardoor beproefd in Christus gebleken zijn (Rom. 16 : 7, 10). Hij was met hen verbonden, doordat zij welbewust gezamenlijk lijden op zich genomen hadden om der wille van Christus, omdat hij met hen in de verkondiging in woord en daad, in het offer, in het lijden, in smaad en vervolging geheel heengewend staat naar het heil in Christus.

Hier ligt m.i. de diepste oorzaak van het feit, dat Paulus nooit van vrienden en vriendschap spreekt. Misschien heeft hij deze woorden niet bewust vermeden, maar in de verhoudingen, waarin hij tot mensen stond, kwamen deze woorden niet bij hem op om daarmee de banden aan te duiden, die hem met mensen bonden. Als hij andere woorden dan deze gebruikt, dan is dat dus niet, omdat hij zich nu eenmaal verplicht voelt die verhouding, die anderen met vriendschap aanduiden, iets stichtelijker te omschrijven, maar omdat dat woord zakelijk niet uitdrukt wat voor hem in zijn verhouding tot mensen wezenlijk belangrijk is. Paulus zag deze verhouding niet anthropocentrisch, nog minder egocentrisch, maar Christocentrisch. Vriendschap, vrienden – die woorden doen te veel alleen eraan denken, hoe mensen op het menselijk vlak tot elkander staan. Maar in de situatie, waarin Paulus weet te staan, is het uit-

eindelijk niet van gewicht, of zij elkander steunen en helpen, of zij geestelijk veel voor elkander zijn, of zij het als deugdzame mensen, als gelijkgestemde zielen, goed met elkander kunnen vinden, maar of zij door het geloof met Christus verbonden zijn en daardoor met elkander, of zij met hun ,,deugden" of ,,ondeugden" – het woord ἀρετή vindt men bij Paulus alleen Phil. 4 : 8 – zich gezamenlijk verzoend, verlost, geheiligd weten in Christus, of zij gezamenlijk dat heil verkondigen, dat in Christus reeds geopenbaard is en eens voleindigd zal worden, of zij gezamenlijk ervan getuigen, dat God, die een goed werk bij hen begonnen is, dit ten einde toe zal voortzetten, tot de dag van Christus Jezus (Phil. 1 : 6). Dan zijn zij verbonden als mensen, die naar die dag van Jezus Christus heen spreken en leven. Dan ontstaat de verhouding van συνεργοί εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Col. 4 : 11). Wat bedoelt Paulus hier precies, als hij de praepositie εἰς gebruikt? M.i. moet men hier plaatsen als Eph. 4 : 30 (verzegeld tegen de dag der verlossing), Phil. 1 : 10; 2 : 16 (tegen de dag van Christus) vergelijken en moet vertaald worden ,,auf das Reich Gottes hin".[1]) Dan wil Paulus dus van Aristarchus, Marcus en Jezus, genaamd Justus, niet zeggen, dat zij met hem Koninkrijk-Gods-arbeid verrichten, maar, dat zij, samenwerkende met hem, evenals hij met hun ganse leven, hun arbeid gericht staan naar het komende Godsrijk.

Om zulke verhoudingen aan te duiden blijven woorden als vrienden en vriendschap ver beneden de maat. Dan raken die woorden zakelijk eenvoudig niet datgene, waar het op aankomt. En zo is het toch niet toevallig, dat Paulus deze woorden nooit gebruikt. Hij kon nu eenmaal niet behoren tot de ,,Virtuosen der Freundschaft."[2])

---

[1]) E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, 1930, Kol., S. 167.

[2]) Zo noemt F. Heiler, *Das Gebet*[3], 1921, S. 200 de Hellenen.

DE „OPSTANDING DES VLESES” BIJ TERTULLIANUS EN HET NIEUWE TESTAMENT

DOOR

G. SEVENSTER

Leiden

Bij de lectuur van verschillende studiën over eschatologische vraagstukken werd ik getroffen door enkele passages, waarin een vergaande discrepantie wordt verondersteld tussen het artikel van het Credo „ik geloof de opstanding des vleses” en het Nieuwe Testament; voornamelijk op drie punten: 1. Vooreerst constateert men, dat in het N.T. wèl van „opstanding der doden”, maar nergens van „opstanding des vleses” sprake is. Houdt een en ander niet een belangrijke verschuiving van gedachten in? 2. De in het symbool bedoelde „algemene opstanding” is Paulus onbekend: bij de apostel is enkel sprake van een opstanding der gelovigen. 3. En tenslotte – en ziedaar een gewichtige, telkens terugkerende argumentatie – bepaalde gegevens in het N.T. zouden geheel in tegenspraak zijn met het bewuste artikel en wel met name twee teksten: 1 Cor. 15 : 50: „vlees en bloed kunnen het koninkrijk Gods niet beërven” en Mc. 12 : 25 par.: „Want wanneer zij uit de doden opstaan, huwen zij niet en worden zij niet ten huwelijk gegeven, maar zij zijn als engelen in de hemelen”.[1]) Voornamelijk op grond van deze argumenten komt een enkele auteur dan ook tot de formulering: de opstanding des vleses is „onbijbels”. Wij interpreteren het artikel doorgaans, alsof er stond: opstanding der doden, maar dient er tussen beide formuleringen niet een wezenlijk onderscheid gemaakt te worden en moet men zelfs niet tot een nieuwe, betere formulering trachten te komen?[2]) In het volgende – waarbij wij ons helaas om der wille van de toegemeten ruimte tot een schetsmatige uiteenzetting moeten beperken – willen wij nagaan, of er inderdaad van zulk een ernstige discrepantie sprake is.[3])

---

[1]) Verg. b.v. E. von Dobschütz, *Das Apostolicum in biblisch.-theologischer Beleuchtung*, 1932, S. 38; P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 1933, S. 126; E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 1953, S. 164; thans ook: P. J. van Leeuwen, *Het Christelijk Onsterfelijkheidsgeloof*, 1955, blz. 205 vlg.

[2]) Vgl. voor een en ander ook: K. Bornhäuser, *Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches*, in: Beiträge zur Förderung christel. Theologie, 1899 en Werner Bieder, *Auferstehung des Fleisches oder des Leibes?* in Theol. Zeitschrift, 1945, S. 105 ff.

[3]) Een enkel gegeven dank ik aan mijn assistent, de Heer J. Smit Sibinga.

Vragen wij allereerst: wat heeft men onder de korte dogmatische formule verstaan? In een bespreking van de vrij ingewikkelde problematiek betreffende de wording van de Apostolische geloofsbelijdenis behoeven wij hier niet te treden. In ons verband is het voldoende vast te stellen, dat het Apostolicum, wat de kern betreft, teruggaat tot op het midden van de 2de eeuw en dat het toen zeer waarschijnlijk eindigde met de onderhavige formule: σαρκὸς ἀνάστασιν.[1]) Wij beschikken niet over een min of meer officiële exegese. Wat men onder ,,opstanding des vleses'' heeft verstaan, zullen wij moeten opmaken uit de contemporaine litteratuur. In het volgende willen wij ons beperken tot een der auteurs, die opzettelijk over het thema ,,opstanding des vleses'' hebben gehandeld, nl. Tertullianus in zijn geschrift ,,De carnis resurrectione'', waarbij wij dan gelegenheid hebben naar enkele verwante uitspraken bij anderen te verwijzen.[2])

Het lijkt mij van belang voor onze vergelijking op een viertal hoofdmotieven bij Tertullianus te wijzen. Een zwaar accent blijkt in het betoog betreffende de opstanding te vallen op de alle menselijk begrip te boven gaande almacht van God. Met grote uitvoerigheid handelt over dit thema Athenagoras,[3]) die het eerste deel van zijn boek (Cap. 1–10) geheel aan de vraag betreffende de mogelijkheid van de opstanding wijdt en dan tegenover genoemde en voorondersteIde bezwaren betoogt: ,,Zeker toont de oorsprong van het menselijk lichaam aan, dat God voldoende macht heeft, het na de dood op te wekken. Immers, indien hij de niet bestaande lichamen der mensen en de grondstoffen daarvan voor de eerste maal heeft kunnen samenstellen, dan zal Hij met hetzelfde gemak deze weder opwekken, op welke manier ze ook ontbonden mogen zijn, want dit staat evenzeer in zijn macht.''[4]) In Tertullianus' geschrift is deze almacht Gods al evenzeer een dominerend motief. Hij herinnert

---

[1]) Vgl. A. Harnack, art. *Apostolikum*, R.E.³, H. Lietzmann, *Das älteste Taufsymbol*, in E. Hennecke, Neut. Apokryphen ², 1924, S. 587 f en vooral J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 1950, p. 22 ff.

[2]) Zie voor tekst en vertaling: A. Kroymann, *Tertulliani Opera*, Pars III, CSEL, 1906, 25–125; H. U. Meyboom, *Tertullianus, Over de Ziel. Over het Getuigenis der Ziel.* (*Over de Opstanding des Vleesches*). *Over het Vleesch van Christus*, Oud-Christelijke Geschriften in Ned. Vert. XLV, 1930; A. Souter, *Tertullian, Concerning the Resurrection of the Flesh*, 1922.

[3]) Voor tekst en vertaling: Ed. Schwartz, *Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum* (TU 4, 2), 1891; J. van Beek, *Athenagoras' geschrift De Resurrectione Mortuorum*, 1908.

[4]) Cap. 3, ed. Schw. 51, 7. Athenagoras gebruikt ook reeds in dit verband de ook elders voor deze aangelegenheid meer dan eens geciteerde tekst Mt. 19:26 (Cap. 9, Schw. 58, 6).

aan „de kracht Gods" uit Jezus' gesprek met de Sadduceeën (Mt. 22 : 29)[1]) en betoogt in het vervolg: Male Deum norunt, qui non putant illum posse quod non putant.[2]) Gelijk Athenagoras beroept ook T. zich op Gods scheppingswerk: Et utique idoneus est reficere, qui fecit: quanto plus est fecisse, quam refecisse.[3])

Het genoemde houdt nauw verband met een volgend bij Tertullianus en ook elders beklemtoond motief: de identiteit van de opgestane met de hier en nu levende mens. Blijkbaar is dit voor verschillende schrijvers een hoofdinteresse. Het motief wordt in de eerste plaats geaccentueerd met het oog op oordeel en gericht: Wanneer het niet werkelijk geheel en al dezelfde persoon is, die voor Gods gericht verschijnt, hoe zou dit dan rechtvaardig en billijk kunnen wezen? Met bijzondere nadruk betoogt Tertullianus, dat bij het komende gericht de gehele mens voor God behoort te verschijnen en hij verwijt zijn tegenstanders, dat zij geheel ten onrechte het verband tussen lichaam en ziel doorsnijden (Cap. 15). De ziel heeft dit leven toch niet alleen geleefd, integendeel, zij is steeds ten nauwste met het lichaam verbonden geweest: „numquam anima sine carne est < quamdiu in carne est >."[4]) Het vlees is steeds deelgenoot van de ziel in goede en slechte daden (sociam bonorum operum, sociam malorum).[5]) Daarom meent de kerkvader „plenitudinem perfectionemque iudicii nonnisi de totius hominis repraesentatione constare".[6]) Ook op dit punt ontmoeten wij elders geheel verwante redeneringen, met een zekere uitvoerigheid weer bij Athenagoras in Cap. 18; de quintessens is ook hier: „het rechtvaardig oordeel heeft betrekking op de handelingen der beide delen" (nl. van lichaam en ziel), waarbij herinnerd wordt aan 2 Cor. 5 : 10. Elders betoogt Tertullianus, dat niet alleen het oordeel, maar ook het behoud blijkbaar betrekking heeft op de gehele mens. De mens is „als geheel" (totum) verloren gegaan, hij zal ook als geheel worden behouden. „Hoe Gode onwaardig is het (slechts) de halve mens tot het heil terug te brengen!"[7]) Dat zou een capituleren van God tegenover de duivel betekenen.

In al deze teksten gaat het dus voortdurend om de identiteit van de mens in dit leven en de opgestane: het is dezelfde mens, niet

---

[1]) Cap. 36, Kr. 78, 9.
[2]) Cap. 38, Kr. 80, 25.
[3]) Cap. 11, Kr. 40, 20.
[4]) Kr. 44, 26.
[5]) Kr. 45, 10.
[6]) Cap. 14, Kr. 43, 26. Verg. ook Apologeticum 48:7.
[7]) Cap. 34, Kr. 73, 25: quam indignum deo, dimidium hominem redigere in salutem.

alleen wat de ziel aangaat, maar ook naar het lichaam.[1]) Naast deze identiteit worden nu echter ook verschil en verandering ten opzichte van het aardse lichaam geaccentueerd. Het is nl. bepaald onjuist te veronderstellen, dat de leer van de opstanding des vleses bij Tertullianus zou inhouden, dat de mensen na de opstanding weer geheel zullen voortleven zoals ze nu zijn. Blijkens tal van gegevens is hij zich wel degelijk bewust van een volkomen verandering. Daarvan spreekt T. vooral in de laatste hoofdstukken van zijn geschrift. In nauwe aansluiting bij nieuwtestamentische terminologie laat hij uitkomen, dat wij zullen ,,worden veranderd tot heerlijkheid''.[2]) In plaats van de verderfelijkheid zal de onverderfelijkheid aan de mens worden geschonken. Wanneer de ,,spitsvondigheid van het vulgaire ongeloof''(vulgaris incredulitatis argutia) betoogt, dat het lichaam van blinden, kreupelen en verlamden ook met zijn gebreken zal terugkeren, antwoordt Tertullianus: ,,Als wij veranderd worden tot heerlijkheid, hoeveel te meer dan tot ongeschondenheid''.[3]) Het zal een volkomen ander bestaan zijn: men zal immers zijn ,,als de engelen'' (Mt. 22 : 30)'[4]) Weliswaar richt Tertullianus' betoog zich ook hier weer in de eerste plaats op de handhaving van de identiteit. Maar daarbij treedt dan als vanzelf telkens aan de dag, aan hoe ingrijpende ,,verandering'' (demutatio) hij denkt; zó ingrijpend, dat hij zich eigenlijk wel kan voorstellen, dat men niet meer van ,,verandering'',

---

[1]) Daarbij is men zich terdege bewust, dat hier als vanzelf vragen rijzen en dat de loochenaars van de opstanding vooral op dit punt, naar het schijnt, heel evidente contra-argumenten kunnen aanvoeren. Dit lichaam vergaat immers na de dood steeds verder. Wordt dan de opstanding des vleses niet volkomen ondenkbaar? Vooral Athenagoras (Cap. 4 vlgg.) handelt uitvoerig over de argumentatie van hen, die zeggen, ,,dat vele lichamen dergenen, die als schipbreukeling of door verdrinken zijn omgekomen als voedsel voor vissen gediend hebben'' of er aan herinneren, dat niet begraven lichamen door wilde dieren worden verslonden. De op deze wijze verslonden lichamen en de delen en onderdelen waaruit zij bestaan worden over een grote menigte dieren verspreid en door de voeding met de gespijzigde lichamen verenigd en kunnen daarvan niet weer afgezonderd worden. Bovendien, deze dieren, die een menselijk lichaam gegeten hebben, kunnen op hun beurt weer door mensen genuttigd worden (vgl. ook Tatianus, *Oratio ad Graecos* 6, ed. Schwartz 6, 31 vgl., Min. Felix, *Octavius* 34). Tegenover deze en dergelijke bezwaren stelt Athenagoras allerlei redelijk en min of meer,,wetenschappelijk'' betoog, maar in laatste instantie geldt ook op dit punt hetgeen wij boven reeds als een hoofdmotief accentueerden: dat God alles vermag. Daarom kan ook de redenering der bestrijders van het Christelijk geloof, dat door verbranding van de lichamen de opstanding onmogelijk zou worden, geen indruk maken. ,,Elk lichaam, hetzij het tot stof overgaat of wordt opgelost in vocht of opgaat in as of in rook vervliegt, ontsnapt ons, doch blijft bewaard voor God, de hoeder der elementen. En wij vrezen niet, zoals gij denkt, enig nadeel van de brandstapel...'' (naar P. H. Damsté, *Marcus Minucius Felix*, met een Nederl. vertaling, 1936).

[2]) Cap. 57, Kr. 116, 19.

[3]) Ib.: si demutamur in gloriam, quanto magis in incolomitatem.

[4]) Cap. 62, Kr. 123, 14.

maar van te-niet-gaan van het voorafgaande aardse lichaam wil spreken.[1]) Met verschillende analogieën (o.a. de verheerlijking op de berg) maakt T. dan duidelijk, dat er toch enkel van verandering, niet van perditio sprake is.[2]) Bij deze uiteenzettingen wordt dan echter tevens duidelijk; dat de kerkvader hier geen moment aan een gewoon vervolg van dit leven in enkel weer herstelde aardse lichamen denkt. Trouwens ook uit de geciteerde teksten en de gebruikte terminologie (gloria, corpus spiritale)[3]) blijkt telkens, dat T. ook op dit punt veel bijbelser denkt, dan men veelal vooronderstelt.[4])

Dit brengt ons nu bij een laatste motief, dat ik het Christologische zou willen noemen, waarbij dus tussen de opstanding van Christus en die der gelovigen, ook inzake het opstandingslichaam, een nauw verband wordt gelegd. In de zoëven genoemde samenhang (Cap. 55) wordt het door T. gebruikt, wanneer hij herinnert aan Fil. 3 : 21: „het lichaam van onze nederigheid overeenkomstig het lichaam zijner heerlijkheid."[5]) Maar op meer dan één plaats keert het terug, treffend b.v. in Cap. 48: „Indien wij dus opstaan naar het voorbeeld van Christus, die in het vlees is opgestaan, dan zullen wij niet weer opstaan naar het voorbeeld van Christus, wanneer ook wijzelven niet opstaan in het vlees."[6]) Ook op dit punt getuigt T. herhaaldelijk met uit Paulus' brieven geciteerde teksten; in Cap. 47 en 48 worden b.v. genoemd: 1 Cor. 15 : 12–18, 1 Cor. 15 : 21, Rom. 6 : 5.

Uit het voorgaande blijkt m.i. onmiskenbaar, dat in de besproken gegevens toch wel echt nieuwtestamentische motieven doorklinken. Het geldt voor het thema van Gods almacht (verg. b.v. 1 Cor. 6 : 14, 15 : 38, Mt. 22 : 29, Rom. 8 : 11), dat der „verandering" (1 Cor. 15 : 35vv.; Fil. 3 : 21) en dat van de Christologie (1 Cor. 15, met name vs. 20–23, 44, 49, 2 Cor. 4 : 14, Fil. 3 : 20vv., Col. 1 : 18 enz.). Een en ander maakt het reeds minder waarschijnlijk, dat er, althans wat Tertullianus aangaat, van een vergaande discrepantie tussen het geloofsartikel en het Nieuwe Testament sprake zou zijn.

Intussen zou men het gestelde – het bijbelse der gedachtengangen – bij het nog resterende motief, dat der identiteit, dubieus

[1]) Begin van Cap. 55.
[2]) Cap. 55, Kr. 113, 26: aliud enim demutatio, aliud perditio.
[3]) Cap. 53, Kr. 112, 8.
[4]) Dit element der verandering wordt bij Bieder, die enkel de „substantielle Sicht der Dinge" bij Tertullianus accentueert, m.i. al te zeer verwaarloosd (*a.a.O.*, S. 108).
[5]) Kr. 115, 7: qui transfigurabit corpus humilitatis nostrae conformale corpori gloriae suae.
[6]) Kr. 99, 19: igitur si ad exemplum Christi resurgemus, qui resurrexit in carne, iam non ad exemplum Christi resurgemus, si non in carne et ipsi resurgemus.

kunnen achten; allereerst met het oog op de in de aanhef van dit artikel genoemde teksten. Daarover dus thans een enkel woord. Reeds in oude tijden is 1 Cor. 15 : 50 blijkens een opmerking van T. in cap. 48 een argument geweest in handen van de bestrijders der opstanding des vleses. Niet zonder humor verklaart hij: „Ook wij weten, dat dit geschreven staat, maar met opzet hebben wij het tot hier toe verschoven, ten einde wat de tegenstanders terstond bij het begin van de strijd opwerpen bij het laatste treffen neer te slaan, nadat wij eerst alle problemen, als het ware hun hulptroepen, hebben neergeworpen".[1]) Bij een eerste vergelijking lijkt alles hier ook zo evident: waar verklaard wordt „vlees en bloed kunnen het koninkrijk Gods niet beërven" schijnt hetgeen in de leer van de resurrectio carnis wordt geleerd, met ronde woorden ontkend te worden. De eerste reactie is hier echter onbetrouwbaar. Want wie het vers in het verband leest, zal m.i. moeten toegeven, dat hier in werkelijkheid geen tegenspraak bestaat. Immers, σὰρξ καὶ αἷμα is in de bijbel een staande uitdrukking (vgl. Mt. 16 : 17, Gal. 1 : 16), welke duidt op de mens, zoals hij in dit leven bestaat in zijn zwakheid en vergankelijkheid. En nu betoogt Paulus in onze samenhang, dat deze mens van vlees en bloed, de mens, zoals hij thans is, het koninkrijk Gods niet kan beërven. Om daartoe toegang te verkrijgen, moet hij eerst opstaan en „veranderd" worden (vs 51): „dit vergankelijke moet onvergankelijkheid aandoen en dit sterfelijke moet onsterfelijkheid aandoen" (vs 52). Terecht betoogt T., dat deze verandering eerst door de Geest „die levend maakt voor het koninkrijk Gods" bewerkt moet worden.[2]) „Vlees en bloed op zich zelf schieten te kort om het koninkrijk Gods te beërven".[3]) Maar zij vermogen het wèl, wanneer dit verderfelijke, d.i. het vlees, bij de opstanding door de onverderfelijkheid verslonden is.[4]) Van een geforceerde exegese is hier geen sprake. Zonder elke zinsnede van Tertullianus' uitvoerige exegese van dit vers voor onze rekening te nemen, zullen wij m.i. moeten toestemmen, dat de kerkvader, wat de quintessens aangaat,

---

[1]) Kr. 98, 18: scimus hoc quoque scriptum, sed de industria distulimus hucusque, ut quod aduersarii in prima statim acie obstruunt, in ultima congressione prosterneremus, omnibus quaestionibus quasi auxiliis eius ante deiectis.

[2]) Cap. 50, Kr. 104, 5: spiritus enim est qui uiuificat in regnum dei.

[3]) Kr. 104, 12: merito ergo caro et sanguis, ut dicimus, sola regnum Dei capere deficiunt.

[4]) Kr. 104, 13: iam vero, cum deuorari habeat corruptiuum istud ab incorruptibilitate, id est caro, et mortale istud ab immortalitate, id est sanguis, post resurrectionem ex demutatione, merito demutata ac deuorata caro et sanguis regnum dei hereditate possidere possunt.

het juiste treft. Het gaat hier enkel om de sarx op zich zelf, los van het pneuma beschouwd, het nog niet verheerlijkte bestaan. Dit kan het koninkrijk Gods niet beërven.[1])

Trouwens, dat Paulus bij de opstanding der doden wel degelijk denkt aan een opstanding ook van dit lichaam, vinden we immers ook bevestigd in teksten als Rom. 8 : 11 : „dan zal Hij, die Christus Jezus uit de doden opgewekt heeft, ook uw sterfelijke lichamen levend maken door zijn Geest, die in u woont'' en voorts in die gegevens, die spreken van een zeker parallelisme tussen de opstanding der gelovigen en die van Christus: 1 Cor. 6 : 14, 2 Cor. 4 : 14, Col. 1 : 18, Rom. 8 : 29. Zoals Christus niet enkel geestelijk, maar ook lichamelijk is opgestaan, zo zal het lichaam van de gelovige na de opstanding weliswaar een verheerlijkt lichaam zijn (Fil. 3 : 21), maar tegèlijk wel degelijk – zo mag uit deze gegevens geconcludeerd worden – het lichaam, dat hier op aarde bestond.[2]) Dat de Paulinische term σῶμα πνευματικόν (1 Cor. 15 : 44) tegen zulk een opvatting zou pleiten, zoals men wel suggereert, is m.i. ook niet vol te houden. Ten onrechte veronderstelt men dan nl., dat het „pneumatisch lichaam'' zou moeten worden opgevat als een uit pneuma bestaand lichaam. De term duidt veeleer op een σῶμα, dat, gelijk het σῶμα ψυχικόν bepaald is door de ψυχή, geheel door het πνεῦμα is bepaald.[3])

Tenslotte nog een enkele opmerking over de boven reeds genoemde tekst uit de evangeliën: Mt 22 : 30 par. De uitdrukking ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ en ook het eerste deel van het vers over radicale wijziging in de betrekkingen van mensen tot elkander duiden zeker op een geheel vernieuwd, bovenaards bestaan en sluiten dan ook een grove „Joodse'' opstandingsgedachte uit. Dit impliceert echter geenszins, dat nu elke identiteit met het aardse lichaam van dit leven zou zijn uitgesloten. Integendeel, deze wordt verondersteld: in de gedachte van het „opgewekt worden'' der doden (Luc. 20 : 37: ἐγείρονται οἱ νεκροί) ligt zij bepaald opgesloten: het woord duidt op een, op welke wijze dan ook, weder levend maken van het-

---

[1]) Mede op deze tekst in 1 Cor. 15:50 grondt Bornhäuser zijn m.i. weinig evidente theorie, dat men bij de in dezen Farizees denkende Paulus eigenlijk niet zou moeten spreken van opstanding resp. opstanding des vleses, maar van een „Auferweckung der Gebeine'' (*Die Gebeine der Toten*, Beitr. z. Förd. christl. Theologie, 26. Band, 3. Heft, 1921, S. 36–37).

[2]) Dat „der frei schenkende Gott'' „das einzige Kontinuum zwischen hier und dort'' zou vormen, kan ik Bieder (*a.a.O.*, S. 107) dan ook niet toegeven. Ook E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, 1933, S. 134 f. loochent ten onrechte de continuïteit.

[3]) Vgl. J. Th. Ubbink, *Het eeuwige leven bij Paulus*, 1917, blz. IX, n. 33 en ook Aimo T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt* II, Neutestamentlicher Teil, Helsinki, 1946, S. 192 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B LIX, 3)

geen bestond en is gestorven; het impliceert een zékere continuïteit ten opzichte van het aardse lichaam.

Na met het bovenstaande wellicht toch enigszins aannemelijk gemaakt te hebben, dat van een wezenlijk contrast tussen het bewuste geloofsartikel, althans naar de interpretatie van T., en het Nieuwe Testament – en daarbij denken wij inzonderheid aan de genoemde teksten uit 1 Cor. 15 en Mt. 22 – geen sprake is, wil ik met enkele opmerkingen besluiten:[1])

1. Met opzet hebben wij van overeenstemming in het wezenlijke gesproken. Daarnaast ontbreekt het onderscheid natuurlijk niet geheel en al. Zo is, gelijk in verschillende uiteenzettingen over de resurrectio, met name die van Athenagoras, ook bij Tertullianus een tendenz naar rationalisering onmiskenbaar. Daaraan is het wellicht ook toe te schrijven, dat T. over onderscheidene momenten van de metamorfose bij de opstanding meer weet te zeggen, dan de sobere, doorgaans slechts aanduidende gegevens van het Nieuwe Testament ons eigenlijk veroorloven. Uit verschillende passages in zijn geschrift (Cap. 51 en 55) krijgen wij b.v. de indruk, dat hij twee momenten bepaald onderscheidt: het volledig herstel van het lichaam in de vorm, waarin het op aarde geleefd heeft en daarnà: de vervorming tot een bestaan van heerlijkheid en onvergankelijkheid. Een en ander hangt wel samen met zijn opvatting, dat dit laatste voor de bozen achterwege blijft. Bij Paulus blijft een en ander vrijwel geheel in het vage en schijnen, althans in 1 Cor. 15 : 52, opstanding en vervorming tot onvergankelijkheid samen te vallen.

2. In het voorafgaande hebben wij ons vrijwel geheel gehouden aan de opvattingen van Tertullianus. Dat daarnaast gegevens zijn aan te wijzen, die tenderen naar een „massiever" interpretatie, zullen wij niet loochenen. Uit de uiteenzettingen van T. blijkt echter duidelijk, dat de woorden van het geloofsartikel reeds in die tijd door een toonaangevende figuur zo zijn uitgelegd, dat men onmogelijk van een „massief-Joodse" interpretatie kan spreken. Veeleer worden wij telkens opnieuw getroffen door de zeer nauwe aansluiting in citaten en exegese bij de nieuwtestamentische gegevens.

---

[1]) Het in de aanhef genoemde probleem van „de algemene opstanding" is voor ons onderwerp slechts van ondergeschikte betekenis. Dat deze overigens in het N.T. inderdaad bekend is, blijkt uit verschillende teksten; vgl. b.v. Joh. 5:28–29, Mt. 16:27, 25:46, 11:22vv., Hand. 24:15, Openb. 20:12, Rom. 2:5vv. e.a.

3. Over het gebruik van het woord ,,vlees'' nog het volgende:

a. Wat het opkomen van de term aangaat moeten wij volstaan met te herinneren aan een enkel gegeven, met name 1 Clem. 26 : 3, waar in een citaat uit Job 19 : 26: καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου... reeds sprake is van een op doen staan van het ,,vlees'' en aan Ign. Smyrn. 3 : 1, die het woord σάρξ ook in verband met de opstanding van Christus gebruikt en, zich beroepende op Luc. 24 : 36–41 en Hand. 10 : 41, accentueert, dat Christus na de opstanding ὡς σαρκικός met de discipelen at en dronk.

b. In de tweede plaats stellen wij vast, dat Tertullianus blijkbaar geen wezenlijk onderscheid heeft gevoeld tussen ,,opstanding des vleses'' en ,,opstanding der doden'' of ,,van het lichaam'': in verschillende capita gebruikt hij de woorden promiscue (vgl. b.v. Cap. 35 en 18).

c. Waaruit is het gebruik van het woord sarx dan wel te verklaren? Waarschijnlijk in de eerste plaats uit de polemiek tegen een spiritualiserende interpretatie van de nieuwtestamentische uitdrukking ,,opstanding der doden''.[1]) De term σαρκὸς ἀνάστασις maakte zulk een vervorming van een wezenlijk element der bijbelse prediking (dat nl. ook het aardse lichaam bij de opstanding betrokken is) althans minder gemakkelijk. Daarnaast dient invloed vanuit de Christologie in rekening gebracht te worden. Tegenover gnostisch-docetische tendenzen werd in de interpretatie van het leven en de opstanding van Christus steeds zwaarder accent gelegd op de sarx. Dat dit ook voor de terminologie op het punt van de opstanding gevolgen moest hebben, laat zich in verband met het boven reeds meer dan eens genoemde parallelisme gemakkelijk verstaan. In de inleiding van zijn verhandeling ,,De carne Christi'' en in Cap. 2 van ,,De Carnis Resurrectione'' spreekt Tertullianus trouwens met zoveel woorden over deze relatie van het een tot het ander.

---

[1]) Vgl. Tertullianus (Cap. 2) over ,,de Sadduceeërs'' van zijn dagen, die slechts ,,een halve opstanding, namelijk alleen van de ziel erkennen'' (Kr. 26, 12: dimidiam agnoscunt resurrectionem, solius scilicet animae). Vgl. ook Cap. 19 over het misbruik van de terminologie inzake ,,opstanding'' bij de tegenstanders.

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

André Parrot, *Op zoek naar een verzonken wereld*. G. F. Callenbach, Nijkerk 1955, 125 blz., geb. f 7,50, bij intekening f 6,90.

We mogen de uitgevers dankbaar zijn dat zij deze serie studies over het Oude Testament en de archaeologie ook voor lezers die het Frans niet machtig zijn in vertaling toegankelijk maken. De naam van de schrijver, een der beste kenners van het oude oosten en vooral beroemd geworden door de onder zijn leiding plaats hebbende opgravingen van Mari, staat borg voor de waarde van de inhoud. De vertaling van dit eerste deeltje is uitstekend, maar de noot van de vertaler op p. 114, waaruit men buitendien gemakkelijk heel iets anders kan lezen dan de vertaler blijkbaar bedoelt, had toch veel beter achterwege kunnen blijven. Hier ter plaatse stoort deze opmerking slechts als een uiting van benepenheid. Op p. 94 moet „theepot" ongetwijfeld tussen aanhalingstekens staan. Afgezien van enkele opmerkingen ten aanzien van zulke kleinigheden is dit een boekje dat ieder, vakman of leek, die zich voor de Bijbel interesseert, behoort te lezen. T. van Baaren

NIEUWE TESTAMENT

J. N. Sevenster: *Leven en dood in de brieven van Paulus*. Uitgevers Maatschappij Holland, Amsterdam 1954, 135 blz., ing. f 5,25.

Deze studie is als deel IX verschenen in de serie monografieën bij het Nieuwe Testament. De inleiding behandelt het karakter van de 13 brieven van Paulus, waaruit geput wordt. Het zijn geen brieven, die leerstellige verhandelingen bevatten, maar inderdaad brieven aan bepaalde gemeenten en personen onder bijzondere omstandigheden geschreven. Alle hebben het gezag van een apostel van Jezus Christus. Daarna wordt over :,,Het leven is mij Christus" in hoofdstuk I gehandeld en over: ...,,en het sterven gewin" in hoofdstuk II. Hierop volgt nog een literatuuropgave.

De heldere uiteenzetting in hoofdstuk I bevat vier paragrafen: 1. Het nieuwe leven; 2. Het leven in de vrede Gods; 3. Het leven in de blijdschap en 4. Het leven in de vrijheid. Op levendige en deskundige wijze wordt onder verschillend licht telkens het leven van de gemeente en de enkeling getekend in verband met het heilsgebeuren. Het wordt geplaatst tegenover zich zelf ontplooiend en zich zelf vormend leven in de antieke wereld en het heden. Het zou dit rijke hoofdstuk nog verrijkt hebben, als er in te vinden was geweest een uiteenzetting, hoe Paulus dit beleefde en beschouwde. De ontwikkelde belangstellende en de theoloog vragen hierom. Christus in de titel van dit hoofdstuk is bij Paulus de levende Heer Zelf en Zijn totale activiteit. Hij is de Zoon van de God, die naar 1 Tim.

6:13 alle leven wekt. Gaarne hadden wij dit gevonden, omdat de relatie tot alle leven niet uitkomt en omdat de geheime levensgemeenschap van ,,Christus leeft in mij'' niet uitgewerkt is. Daarbij zullen gekerstende mystieke en persoonlijke termen nodig zijn. Wij hopen op een monografie hierover. Daarin zou de vrede als gaaf persoonlijk en gemeenschappelijk leven met God tot zijn recht kunnen komen.

Terecht wordt in het tweede hoofdstuk over de dood deze in de laatste paragraaf behandeld. Ook hier zijn er vier: 1. Christus onder u, de hoop der heerlijkheid; 2. De opstanding van Christus en Zijn wederkomst. 3. De opstanding der doden en het oordeel; 4. Heengaan en met Christus zijn. Ook hier wordt Paulus' visie gesteld tegenover antieke en moderne beschouwingen. Iets meer had het uit kunnen komen, dat Paulus' denken meer poëtisch dan prozaïsch, meer dramatisch dan statisch, meer beeldend dan abstract is.

Een mooie studie, die tot leven en denken prikkelt.

W. S. van Leeuwen

KERKGESCHIEDENIS

Karl Heussi, *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht,* J. C. B. Mohr, Tübingen 1955, VIII + 77 S., brosch. DM. 6.80.

Karl Heussi heeft een aantal vroegere studies over de vraag of Petrus in Rome is geweest en daar de marteldood is gestorven, opnieuw bewerkt en vermeerderd. Zijn stelling, die hij met grote beslistheid voordraagt en strijdvaardig verdedigt tegen de aanhangers der gangbare traditie, is dat Petrus nimmer in Rome geweest is, doch reeds ca. 55/56 in het Oosten gestorven moet zijn en dat ook zijn marteldood geenszins vaststaat. Hij grondt zijn zienswijze op Gal. 2:6: ,,Wat voor mensen zij geweest zijn (ὁποῖοι ποτε ἦσαν), is mij onverschillig'', waaruit hij afleidt, dat op het ogenblik dat Paulus dit schreef, Petrus reeds niet meer tot de levenden behoorde. Iedere andere interpretatie houdt hij voor onmogelijk en hij is rotsvast overtuigd, dat met deze tekst het onderhavige vraagstuk uit de sfeer der vermoedens of waarschijnlijkheden naar die der zekerheid is verplaatst. Dit schijnt mij geforceerd. De mogelijkheid dat Paulus met ἦσαν eenvoudig de tijd omstreeks het Apostelconvent voor ogen had, is niet volstrekt uitgesloten. Heussi, hoewel hij door Gal. 2:6 de vraag beslist acht, gordt zich dan verder aan om de overige schaarse en vage gegevens, die ter ondersteuning van de romeinse Petrus-traditie worden aangevoerd (vooral 1 Clem. 4^1–7^1, Ign. ad Rom. 4^3, 1 Petr. 5:13, Joh. 21:18), te ontzenuwen. De belangrijkste daarvan is de passus uit 1 Clemens. Heussi ontkent dat daaruit valt af te leiden dat Petrus in Rome gestorven zou zijn. Inderdaad lijkt het aannemelijk dat Clemens, als hij Petrus en Paulus tot de slachtoffers van naijver ,,onder ons'' (ἐν ἡμῖν) noemt, hij met dit laatste bedoelt ,,ons christenen in het algemeen'' en niet speciaal ,,ons hier in Rome''; Clemens' gebruik van ἡμεῖς wijst wel in die richting. Daarmee zou een gewichtig argument van de-

genen, die bij Clemens een aanwijzing omtrent Petrus' verblijf te Rome menen te vinden (laatstelijk Cullmann in zijn boek over Petrus, S. 104) zijn vervallen. Maar volstrekt zeker schijnt mij deze zaak alweer niet. Nog minder ben ik overtuigd dat 1 Clem. niet de geringste toespeling op Petrus' marteldood zou maken. De parallelie met Paulus wijst te sterk in die richting. Bij beiden is sprake van μαρτυρεῖν en daarna van hun gaan naar de plaats der heerlijkheid of heilige plaats. Nu moge μαρτυρεῖν bij Clem. nog niet de specifieke betekenis van het martelaarschap dragen, het is blijkens de onmiddellijke verbinding met een doodsbericht toch heel dicht in de buurt daarvan gekomen. Van Stefanus (Hand. 22:20) en Antipas (Openb. 2:13) zegt Heussi: zij worden geen μάρτυς genoemd omdat zij ter dood gebracht werden, maar zij werden ter dood gebracht omdat zij μάρτυς (getuige) waren. Maar waarom mag men dan aangaande Petrus, die evenals Paulus een getuigenis gaf (μαρτυρήσας), niet concluderen, dat zijn overgaan naar de plaats der heerlijkheid betekent dat hij ter dood gebracht werd? Dat ligt toch voor de hand! Heussi mag wel decreteren dat, als het van Paulus heet dat hij van de wereld bevrijd werd, dit een euphemisme is voor zijn terechtstelling (het zou opzichzelf toch ook kunnen betekenen: hij stierf), maar anderen mogen in de ietwat spaarzame, maar toch overeenkomstige mededelingen over Petrus' levenseinde, geen toespeling op diens martyrium lezen!

M.i. terecht betoogt Heussi, dat als men uit Joh. 21:18 de marteldood van Petrus wil afleiden (het bericht kan z.i. ook op legendevorming berusten), daaruit toch niets aangaande Rome als plaats van terechtstelling mag worden geconcludeerd. Eveneens terecht ziet hij in de opgravingen onder de St Pieter te Rome geen enkel positief resultaat. Waardevol is zijn opmerking, dat het alleronwaarschijnlijkst is, dat de Christenen Petrus zouden hebben kunnen begraven uitgerekend in de tuinen van Nero, waarin blijkens topographische onderzoekingen ook het circus gelegen moet hebben.

De studies van Heussi leveren een uiterst waardevolle critiek op al hetgeen er door vele geleerden (o.a. Lietzmann, Dannenbauer, Katzenmayer, Cullmann) te berde is gebracht en zij tonen aan op hoe uiterst wankele basis deze traditie staat en hoe omzichtig men met de voorhanden materie moet omgaan. Maar zijn analyses – voor welker scherpzinnigheid men de grootste bewondering kan hebben – zijn er toch niet in geslaagd, ondanks de bewering van het tegendeel, volkomen zekerheid te verschaffen. Dat zal, zolang er geen nieuwe gegevens worden ontdekt, ook wel niet mogelijk zijn. W. F. Dankbaar

Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen V, 1953. Uitgave van de Sint Pietersabdij, Steenbrugge; Beyaert, Brugge, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage. 432 blz.

Wij menen niet beter te kunnen doen, dan dit Jaarboek nogmaals van harte aan te bevelen, en deze aanbeveling te verduidelijken door de inhoudsopgave van dit rijke deel hier weer te geven: *F. v. d. Broucke*, O.S.B., Sur la lecture chrétienne du psautier au Ve siècle. *M. Stenzel*,

Die Konstanzer und St. Galler Fragmente zum altlateinischen Dodekapropheton. *G. Bardy*, Les origines des écoles monastiques en Occident. *J. Madoz S.I.*, Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles. *A. Olivar*, O.S.B., Der 186. Sermo des Pseudo-Augustin. Anhangs. *A. Kurfess*, Critica latina (Ad Ausonii Ludum VII Sapientium; Zu den Sortes Sangallenses). *M. C. Diaz y Diaz*, Isidoriana. *A. Dold*, O.S.B., Fragmente zweier eigentümlicher Sakramentar-Formulare aus der Epiphaniezeit. *H. Silvestre*, Notices et extraits de (trois) mss de la Bibl. Royale de Bruxelles. *E. Dekkers*, O.S.B., Les traductions grecques des écrits patristiques latins. *C. Damen*, O.S.B., In welk jaar stierf de H. Wigbert van Gembloers? *A. Wilmart* et *L. Brou*, O.S.B., Un office monastique pour le 2 nov. dans le N. de la France au XIe s. *H. Flasche*, Bernhard von Clairvaux als Geistesahne Pascals. *A. Stoelen*, O. Cart. De chronologie van de werken van Dionysius de Karthuizer. *N. N. Huyghebaert* O.S.B., Een Kroniek van de St Trudo Abdij te Brugge, 1475–1480. J. N. Bakhuizen van den Brink

PRACTISCHE THEOLOGIE

Waldemar Augustiny, *Albert Schweitzer en wij*. Uit het Duits vertaald door Lidy van Eysselsteyn. W. Gaade N.V., Delft, 1955, 221 blz., geb. f 6,90.

Dit boek, dat door Schweitzer zelf werd nagezien en goedgekeurd, geeft ons een overzicht van zijn leven en denken, dit echter niet in de eerste plaats met het doel om onze bewondering wakker te roepen voor de grootheid van deze mens. Augustiny wil ons Schweitzer zo leren begrijpen, dat wij ons zelf als levensdoel gaan stellen de eerbied voor het leven, opdat ook ons zijn onwankelbaar vertrouwen in de Almacht van het Goede ten deel zal vallen. „Albert Schweitzer, diens voorbeeld en diens leer willen iedere enkeling ter wereld veranderen, ook U, ja juist U" (208).

Augustiny noemt Schweitzer een zendeling in dienst van God, die de millioenen, die buiten de kerk leven, een weg wijst, die tot het geloof voert. Dat doet hij niet door overreding, hij overtuigt door eenvoudig, redelijk denken en voert dit denken op tot een hoogtepunt, waar het overgaat in iets wat boven ons begrip uitreikt: de ervaring van een hogere macht, de almacht der liefde, waardoor de mens zijn leven geborgen en geleid weet. De discrepantie tussen deze „heilsleer" en de christelijke soteriologie ontgaat Augustiny niet, maar wordt evenmin tot klaarheid gebracht. Zo kan hij b.v. zeggen, dat wij door Schweitzer's visie op Jezus' leven en werk dieper doordringen in het geheim van zijn incarnatie. Het verwijt, dat Schweitzer's Jezus-beeld in tegenspraak is met de christelijke geloofsleer, wimpelt hij af door te poneren, dat Schweitzer hier niet spreekt als predikant, maar als godsdiensthistoricus, die de feiten der geschiedenis zakelijk bekijkt. Zijn oordeel, dat dit Jezus-beeld voor geen ernstig Christen moeilijkheden met zich mee kan brengen, mag dan ook wel van een vraagteken voorzien worden. (61).

Zijn weergave van Schweitzer's leven en ideeën laat zich prettig lezen

en lijkt mij over het algemeen juist. Dat door Schweitzer de Marcus-hypothese in het gedrang zou zijn gebracht (43), is echter in strijd met de feiten. Schweitzer heeft zich slechts gekeerd tegen de mening, dat de Marcus-hypothese de opvatting zou impliceren, als zou uit het evangelie naar Marcus zonder meer een leven-van-Jezus afgeleid kunnen worden.

De vertaling is over het algemeen bevredigend. De meest storende uitzondering hierop vormt de weergave van „schrie... auf" door „schreide": „De veertiende Nisan... schreide Jezus luid, en stierf" (61).

Gaade gaf het boek keurig uit, voorzien van een omslag met een tekening van Schweitzer van de hand van I. Grashey-Straub. Van dezelfde is voor in het boek een tekening opgenomen van Schweitzer, spelend op een orgel.

H. B. KOSSEN

L. SPELBERG-STOKMAN, *Wat ons uit het oude boek verteld wordt.* Bijbel voor jonge kinderen. W. Gaade, Delft 1954, 415 blz., geb. f 11,50.

Een kinderbijbel, die in 18 jaar tijds een 4e druk beleeft, levert het bewijs, dat de schrijfster de gave bezit om boeiend te schrijven.

De band – het lettertype – de tekeningen van Jan Brugge maken ook nu weer een verzorgde indruk, al kan ik niet zeggen, dat de tekenaar de vorm gevonden heeft die ik waardeer.

Bij het schrijven heeft de schrijfster rekening gehouden met de gang van het kerkelijk jaar. Dit vergemakkelijkt het lezen, ook voor de ouders, die weinig van de Bijbel weten. Het is voor mij een bezwaar, dat de stukken aan de lange kant zijn. Maar voor moeders die tijd hebben om hun kinderen voor te lezen, en ernst te maken met de godsdienstige vorming der kinderen is het uitstekend.

Toch een enkele vraag. Is het opzet dat er aan de gelijkenissen veel meer plaats wordt ingeruimd dan aan de wonderen?

Al lezende kan ik mij niet onttrekken aan de gedachte dat het begrijpelijke de schrijfster meer heeft geboeid dan het onbegrijpelijke.

Bij de poging om het Paasverhaal te vertellen, wordt toch wel één heel oppervlakkige methode gebruikt, waarbij woorden gebezigd worden, die de jonge kinderen evenmin begrijpen.

Het kind beleeft het wonder anders dan de volwassenen.

J.W. VAN KOOTEN

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De Redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

GREGORY DIX, *Le ministère dans l'église ancienne.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1955, 139 p., ing. Fr. S. 6,–.

D. VAN SWIGCHEM, *Het missionair karakter van de Christelijke Gemeente* volgens de brieven van Paulus en Petrus. J. H. Kok N.V., Kampen, 1955, 276 blz., ing. f 6,50.

G. J. SPIJKMAN, *Attrition and contrition at the council of Trent.* J. H. Kok N.V., Kampen 1955, 270 p., ing. f 6,50.

PAUL TILLICH, *De moed om te zijn.* Over de redding der menselijke persoonlijkheid. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1955, 168 blz., geb. f 5,90.

H. A. WIERSINGA, *Bijbel en Zending.* J. H. Kok N.V., Kampen 1955, 32 blz., ing. f 0,95.

GEORGE E. Mendenhall, *Law and covenant in Israël and the ancient near east.* The Biblical Colloquium, Pittsburgh, Pennsylvania 1955, 50 p., ing. $ 1,00.

W. F. ALBRIGHT, *The Bible after Twenty Years of Archeology.* The Biblical Colloquium, Pittsburgh, Pennsylvania 1954, 14 p., ing. $ 0,75.

BERTIL GÄRTNER, *The Areopagus speech and natural revelation.* C. W. K. Gleerup, Lund Ejnar Munksgaard, Copenhagen 1955, 289 blz., ing. 20 Zweedse kronen.

G. v. MOORSEL, *The mysteries of Hermes Trismegistus.* Drukkerij en uitgeverij v/h Kemink & Zn., Utrecht 1955, 135 blz.

H. R. WIJNGAARDEN, *Gesprekken met Uzelf.* Erven J. Bijleveld, Utrecht 1955, 200 blz., geb. f 8,90.

A. G. AMATUCCI, *Storia della Letterature Latina Christiana.* Società Editrice Internazionale, Torino 1955, 366 blz.

HANS MÜLLER-ECKHARD, *Die Krankheit nicht krank sein zu können.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1954, 360 S., geb. 14,80 DM.

ADRIANUS DROST PONT, *Nicolaas Jacobus van Warmelo,* 1835–1892. Drukkerij en Uitgeverij v/h Kemink & Zn., Utrecht 1955, 210 blz.

J. MAARSE, *Toorn, haat en zelfbeheersing,* een psychologisch-zedekundige studie. Uitg. Mij „West-Friesland", Hoorn, 182 blz., geb. f 5,90.

R. S. LEE, *Psychology and Worship.* S.C.M. Press, London 1955, 110 p., geb. 7 S 6 d.

W. AALDERS, *Martin Buber.* Erven J. Bijleveld, Utrecht 1955, 58 blz., ing. f 2,90.

E. LAGERWEY, *Boden en Helden Gods.* v. Gorcum & Comp. N.V., Assen 1955, 200 blz., ing. f 5,90, geb. f 7,25.

J. C. GILHUIS, *Ecclesiocentrische Aspecten van het Zendingswerk,* met name bij de ontwikkeling daarvan in Indonesië, bijzonder op Midden-Java. J. H. Kok N.V., Kampen 1955, 225 blz., ing. f 5,90.

LEO JUD, *Katechismen.* Max Niehans Verlag A.G., Zürich 1955, 376 S., geb. S. Fr. 13,50; DM 13,–.

P. W. J. STEINZ, J. M. DE JONG, G. C. v. NIFTRIK, *Uitzicht.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 80 blz., ing. f 2,50.

H. SCHAMHARDT, *Handboekje voor het Jeugdwerk.* Boekencentrum N.V., Den Haag 1955, 96 blz., ing. f 3,—.

G. P. v. ITTERZON, *Augustinus en de Heilige Schrift.* Boekencentrum N.V., Den Haag, 24 blz., ing. f 0,90.

BELIJDENDE LIDMATEN DER NED. HERV. KERK, LUNTEREN/IJZENDOORN, *Nog geen kerk, of geen kerk meer.* 1955, 16 blz.

NIC. H. RIDDERBOS, *Israëls Profetie en „Profetie" buiten Israël.* Uitgeverij van Keulen, Den Haag 1955, 64 blz., ing. f 3,50.

W. J. W. KOSTER e.a., *Augustinus.* J. B. Wolters, Groningen, Djakarta 1954, 42 blz., ing. f 1,90.

T. F. Torrance, *Les Réformateurs et la fin des temps*. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel/Paris 1955, 43 p., ing. Fr. S. 2,90.

Roger Mehl, *La rencentre d'autrui*. Remarques sur le problème de la communication. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel/Paris 1955, 64 p., ing. Fr. S. 3,85.

TIJDSCHRIFTEN

Wending, Juni 1955. F. L. S. F. Baron van Tuyll van Serooskerken, Evanston IV: hoe warm het was en hoe ver; F. M. Baron van Asbeck, Opmerkingen over het rapport 4e sectie Evanston assembly; F. Boerwinkel, Noodzaak en kans; C. L. Patijn, Repliek; J. W. Schulte Nordholt, Gedichten; H. M. de Lange, Christen-zijn in de Nederlandse samenleving; A. L. Broer, Het wonder der Etrusken; P. Zanstra, Enige opmerkingen over functionele stedebouw; A. J. Bronkhorst, De schoolsituatie in België; H. J. Vink, Phaenomenologie en Natuurwetenschap.

Vox Theologica, Maart 1955. A. Hulsbosch O.E.S.A., De functie van de exegese en van de dogmatiek in de R.K. Kerk; B. J. van Tent, Theologie van het Apostolaat: Theologia Gloriae of Theologia Crucis?

The Harvard Theological Review, January 1955. Bruce M. Metzger, Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity; Morton Smith, Comments on Taylor's Commentary on Mark; Ernst H. Kantorowicz, Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins; Roger Pack, An Onocephalic Mask.

Theologie en Practijk, Voorjaar 1955. P. Westra, Enkele opmerkingen over de dissertatie van Dr Henri Babel; A. Faber, Het Rapport beginselen van kerkbouw; N. v. d. Zijpp, De noodklok wordt geluid; Mej. C. Boer, De vrouw als probleem; W. de Weerd, Spes ecclesiae op tournee; C. W. Mönnich, Kroniek.

Theology Today, April 1955. Nels F. S. Ferré, Theology and the Devotional Life; E. Clinton Gardner, Horace Bushnell's Doctrine of Depravity; Lefferts A. Loetscher, C. A. Briggs in the Retrospect of Half a Century; Scott Francis Brenner, Nevin and the Mercersburg Theology; Phillips Brooks, A Sermon on the Nature of the Church; John C. Bennett, Are There Tests of Revelation?; Roland H. Bainton, Freedom, Truth and Unity; Hugh T. Kerr, jr., Theological Table-Talk; E. G. Homrighausen, The Church in the World.

Veritatem in Caritate, 1955. I. M. Schijns, La Faculté de Théologie de Bruxelles; A. J. Bronkhorst, De Nederlandse Sectie van de Brusselse Faculteit; J. Bouman, De fundering van het gezag van de Koran bij al-Baqillani; A. J. Bronkhorst, Korangezag en Schriftgezag.

Revue Biblique, Avril 1955. A. Feuillet P.S.S., Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques; J. P. Audet O.P., Le sens du Cantique des Cantiques; M. Baillet, Fragments araméens de Qumrâm 2. Description de la Jérusalem Nouvelle; E. C. Broome, La divinité

nabatéenne Râš 'Aïn La'abān; J. T. Milik, Note additionnelle sur le contrat juif de l'an 134 après Jésus-Christ.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Nr. 4 1955. D. Grosheide, De wijsbegeerte in de Nederlanden van 1575 tot 1650; C. L. Ruben, De rechtvaardigmaking in de verkiezing; D. Nauta, Nieuwe literatuur (kerkrecht); F. W. Grosheide, Een zeer belangrijke studie.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Ian.-Iun. 1955. J. Coppens, La Mère du Sauveur à la lumière de la théologie véterotestamentaire; L. Cerfaux, La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le protévangile; G. Thils, La définition de l'Immaculée Conception et la révélation; A. van Roey, La sainteté de Marie d'après Jacques de Saroug; R. Aubert, L'épiscopat belge et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception en 1854; G. Philips, L'Immaculée Conception dans le mystère du Christ Rédempteur.

Vigiliae Christianae, April 1955. H.-Ch. Puech et G. Quispel, Le Quatrième Écrit gnostique du Codex Jung; Walther Völker, Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa.

Vox Theologica, Mei 1955. A. A. van Ruler, Methode en mogelijkheden van de dogmatiek; Paul Winter, Zum Verständnis des Johannes-Evangeliums.

Musica Sacra, Juni 1955. W. J. Kooiman, Het Ev. Luth. Gezangboek, II Opbouw en karakter; Adalbert Schütz, De begeleiding van het gemeentegezang op het orgel (slot); Willem Mudde, de 3e Kerkkoordag.

The International Review of Missions, July 1955. Alfred Nielsen, Can Islam be 'Modern'?; Frederick Neumann Ph. D., Christian Love and the Jews; F. Lovsky, Christian-Jewish Relations: Some French Points of View; E. A. Asamoa, The Christian Church and African Heritage; S. Neale Alter, Rural Missionary Work in the Arabic-Speaking Areas; Charles H. Germany, Rural Japan: The Church's Strategic Mission; H. B. Dehqani-Tafti, Prospects for the Church in Iran; Richard Shaull, The Challenge of Student Work in Brazil; D. G. Moses, Alfred George Hogg; John A. Mackay D. D., John R. Mott: Apostle of the Oecumenical Era; L. B. Greaves, Bantu Education.

Irénikon, Ier Trimestre 1955. F. Refoulé O.P., Saint Paul et l'Unité de l'Église; C. Moeller, Théologie de la Grâce et Oecuménisme; R. P. Cyprien Kern, Traductions russes des Textes patristiques.

Studia Catholica, Januari 1955. B. Speekenbrink, De Heilsbetekenis van Christus' Verrijzenis, Formulering en betekenis van een Verrijzenis-adagium vanaf St Augustinus tot St Thomas; A. J. J. de Witte O.P., The situation of the Theological Word; J. A. J. Peters C.SS.R., Naar aanleiding van „The Philosophy of Nature".

Vlaams Kerkblad, Juni 1955.

De Protestant, 4 Juni 1955. Eén jaar mandement.

Römisch-Katholische Rundschau aus Ungarn, Mai 1955.

GTU Library
3 2400 00334 3088

v.9
1954/55

Nederlandsch theologisch v.9
1954/55